La Cruz y La Serpiente

Nicholas Griffiths

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Copyrighted material

NICHOLAS GRIFFITHS

La Cruz y la Serpiente

La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial

Traducido por Carlos Baliñas Pérez

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1998

Título original: *The cross and the serpent: religious repression and resurgence in colonial Peru*

Primera edición en español: enero de 1998

Diseño de cubierta: AVA Diseños

Cuidado de la edición: Miguel Angel Rodríguez Rea

La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial

Copyright © 1996 by the University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University

Copyright © 1998 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Telefax 460-0872. Teléfonos 460-0872; 460-2291, anexos 220, 356.

Derechos reservados

ISBN 9972-42-110-4

Impreo en el Perú - Printed in Peru.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi sincero agradecimiento por su consejo, ayuda y guía profesional a las siguientes personas: Antonio Acosta Rodríguez, Fernando Cervantes, Marco Curatola, Trevor J. Dadson, John Edwards, Luis Miguel Glave, Margarita Guerra, José Hernández Palomo, Mervyn Lang, el ya desaparecido Derek Lomax, John Lynch, David Mackenzie, Félix Denegri Luna, Armando Nieto S.J., Patricia Odber de Baubeta, Anthony Pagden, Gilbert Pleuger, Franklin Pease G.Y. y R.W. Scribner. Sobre todo, tengo una deuda especial de gratitud hacia David Brading, y a su mujer Celia Wu Brading. Me gustaría también expresar mi reconocimiento y afecto hacia el ya desaparecido Charles Parkin.

Mi gratitud también a los encargados de los archivos que he consultado, en particular a Mario E. Ormeño, José María Sánchez-Blanco S.J. y José Torres García S.J., quienes me dedicaron una amable y sincera atención. Mi investigación fue posible gracias a becas y ayudas que The British Academy y Jesus College, Cambridge, me proporcionaron, a los cuales deseo agradecer profundamente.

Recuerdo agradecido la generosa y calurosa hospitalidad y amistad que me ofrecieron Víctor y Salwa Fuentes, Marcelo Martín, Elia Olmo, Bertha y Carla Rubio, Pablo Sanz Martín y

su familia y amigos, Alberto y Catalina de Souza-Ferreira y su familia, Ingrid Terrile y Antonio Ugarte.

Finalmente, dedico este libro a María Concepción Bustillo Sánchez, por su incesante apoyo, paciencia y dedicación.

NICHOLAS GRIFFITHS

INDICE

Agradecimientos 7
Abreviaturas 11

INTRODUCCIÓN 13

Capítulo Uno
LA EXTIRPACIÓN COMO REPRESIÓN

I 47
II 71

Capítulo Dos
EL IDÓLATRA COMO HECHICERO

I 93
II 96
III 111
IV 122

Capítulo Tres
EL IDÓLATRA COMO CHAMÁN

I 131
II 137

III 151
IV 174

Capítulo Cuatro
EL TRIÁNGULO DE LA IDOLATRÍA

I 193
II 205
III 213

Capítulo Cinco
"PIEDRAS QUE SON DIOSES":
LA RESPUESTA A LA EXTIRPACIÓN

I 237
II 249
III 260

Capítulo Seis
LA IDOLATRÍA REDESCUBIERTA

I 277
II 293

CONCLUSIONES

I 311
II 319

GLOSARIO 347

BIBLIOGRAFÍA 355

ABREVIATURAS

Para la referencia bibliográfica de las obras citadas en las notas, se han empleado abreviaturas de sus títulos. Los archivos consultados se identifican con las siguientes abreviaturas:

AAL Archivo Arzobispal de Lima

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid

ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma

BN Biblioteca Nacional, Lima

RAH Real Academia de la Historia, Madrid

INTRODUCCIÓN

> Otro día...sucedió que se quemava una casa grande...donde se consultó al Demonio...i a vista de todos pasó por entre las brasas i fuegos una gran culebra que una i muchas vezes se paseó sin quemarse por entre lo más ardiente del incendio...vuelven a juntarse los adivinos, echizeros i encantadores, consultan al Demonio (que esa era la culebra que andava en el fuego...)...lo que significaba el incendio i el pasearse entre el fuego la culebra. Les respondió el Demonio; significa que a de venir presto sobre vosotros gran castigo a fuego i sangre por la muerte del sacerdote [el agustino Diego de Ortiz]. Todo sucedió...
>
> ANTONIO DE LA CALANCHA, *Corónica moralizada* (1639).

Sobre las ruinas de los antiguos dominios del Tawantinsuyu, los victoriosos españoles decidieron dejar inscrita en la estructura misma de los cielos su conquista del mundo andino. El antiguo universo sagrado nativo, eclipsado por la llegada del Único y Verdadero Dios, capitularía ahora ante la hegemonía española, con la misma seguridad con que lo había hecho el mundo material sobre el que había sido predicado. Las poderosas deidades andinas, antiguamente reverenciadas como fundamentos y guardianes de la civilización, quedaban desahuciadas, con su autoridad deshonrada, sus tesoros dispersados y sus templos arrasados hasta los cimientos. La propia Conquista había demostrado ya su incapacidad para repeler a los invasores; ahora se mostraban incapaces también de salvar de la destrucción sus representaciones mismas en el mundo material (a las que los españoles calificaban de "ídolos").

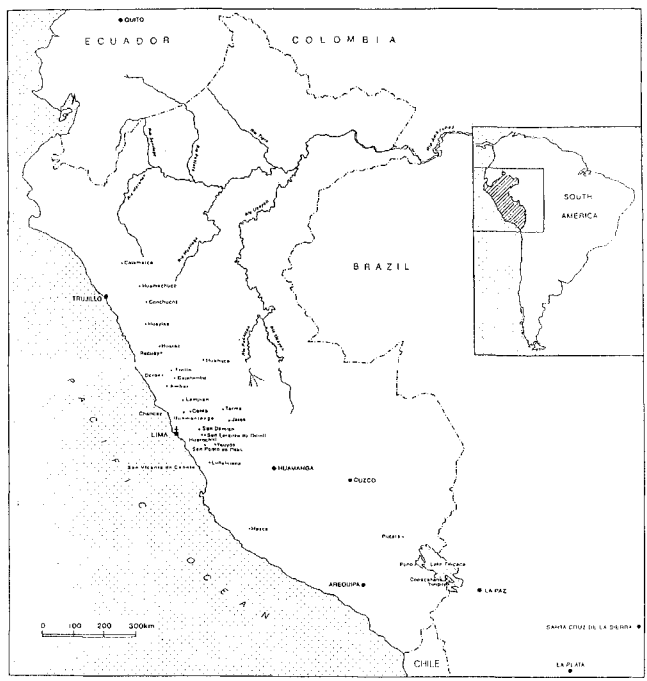
La llegada de un Cristianismo agresivo e inflexible confirmaba que la sumisión de los pueblos andinos a sus nuevos soberanos coloniales sería reforzada por lo que un estudioso ha llamado sugestivamente "la colonización del *imaginaire*"; las experiencias nativas de lo numinoso iban a ser apropiadas por los únicos intérpretes legitimados de lo sobrenatural, los sacerdotes y misioneros cristianos[1]. Así, el paso de la serpiente a través de las llamas fue interpretado según el simbolismo cristiano (la identificación de la serpiente con el Diablo), como parte de un proceso más amplio, mediante el cual las manifestaciones indígenas de lo sobrenatural eran canalizadas hacia un nuevo discurso cristiano de lo diabólico. Pero, aunque tanto españoles como andinos reconocían la resonancia sagrada de esta historia, no le atribuían la misma significación: un símbolo religioso puede ser compartido por dos grupos de personas y, sin embargo, significar algo diferente para cada uno de ellos[2]. La serpiente ha sido siempre un símbolo poderoso, tanto en la cultura andina como en la cultura europea. Pero, si para los cristianos la serpiente encarna las fuerzas del mal, para los andinos representa el *amaru*, una fuerza destructiva surgida de las entrañas de la tierra en un intento de reconstruir la estabilidad cuando no se mantiene una relación de equilibrio en el universo social y natural[3]. En consecuencia, según la lectura

---

1 Cfr. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*. Por "imaginaire" se entiende la capacidad de representar mediante imágenes mentales el mundo de lo real y categorizar su interpretación.

2. El antropólogo Victor Turner ha hecho énfasis en la "polisemia" o "multivocalidad" de los símbolos. Cfr. Turner, *The Forest of Symbols*, p. 50. Desarrollando esta idea en el contexto del choque entre cristianismo y religión nativa andina, Joseph W. Bastien señalaba que un sistema simbólico puede ser expresado por, y dar expresión a, otro sistema simbólico. La cualidad de la polisemia permite que un símbolo imposicional asuma el significado de un símbolo indígena y viceversa, pudiendo así satisfacer con un significado a un pueblo conquistador aunque haga referencia a otro significado dentro de la cultura del pueblo conquistado. Cfr. Bastien, *Mountain of the Condor*, p. 69.

3. Cfr. Silverblatt, "Perú", pp. 315-16. Cfr. Igualmente Earls y Silverblatt, "La realidad física y social". Las referencias al símbolo de la serpiente en la cultura andina son abundantes en gran variedad de fuentes. Los misioneros agustinos de Huamachuco informaron que era muy común encontrar la imagen de una serpiente pintada en los edificios, especialmente alrededor


QUITO
ECUADOR
COLOMBIA
BRAZIL
SOUTH AMERICA
TRUJILLO
LIMA
HUAMANGA
CUZCO
AREQUIPA
LA PAZ
CHILE
PACIFIC OCEAN
0 100 200 300km
SANTA CRUZ DE LA SIERRA
LA PLATA

andina del acontecimiento citado, la manifestación del amaru da fe, no de la derrota de las fuerzas satánicas sino, al contrario, de la revitalización del mundo sobrenatural nativo. Sería esta revitalización lo que iba a subvertir el triunfalismo seguro de sí de los españoles.

Pues, de igual manera que la sumisión de los nativos andinos al poder español no había destruido el entramado de la sociedad indígena, tampoco la humillación de la religión tradicional por los emisarios del dios cristiano significó la aniquilación de lo sobrenatural andino. Ciertamente, la experiencia de la derrota trajo como consecuencia un desorden sin precedente dentro de la esfera nativa de lo espiritual; la serpiente no salió incólume de su paso a través de las llamas de la persecución cristiana. Pero tampoco quedó reducida a un humeante montón de cenizas. En efecto, la religión nativa quedó posicionada en relación al cristianismo en gran medida de igual manera que lo estaban los nativos de los Andes en relación a los españoles: subordinada pero no eliminada. Sin embargo, mientras que el sometimiento nativo al gobierno español no podía ser derrocado fácilmente, la esfera de lo sobrenatural podía suministrar un campo de batalla en el que los andinos podrían desafiar a sus opresores. De hecho, la respuesta de lo sobrenatural andino al reto del cristianismo iba a adoptar la forma de una compleja dicotomía de sumisión y resurgimiento[4].

La reacción española a la ostensible victoria del cristianis-

---

de Huamachuco y Cuzco. En los tiempos antiguos, una enorme serpiente llamada Uscaiguai acostumbraba aparecérsele a los indios y era objeto de veneración. Para eliminar este culto, los misioneros insistieron en que los indios dejaran de pintar imágenes de serpientes. Cfr. Agustinos, *Relación de la religión*, p. 39. El cronista Alonso Ramos Gavilán describió cómo una serpiente viva se desenroscó de una representación de la deidad Copacati (una figura de piedra rodeada de serpientes, considerada como sagrada por los indios yunguyos de la región del lago Titicaca) y se deslizó alrededor de ella a plena vista del sacerdote y los aldeanos. Gritando que la serpiente era el Diablo, el cura la golpeó y apedreó hasta matarla. Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario*, p. 167.

4 Cfr. Taussig, *The Devil*, p. 171.

mo sobre la religión nativa estaba asimismo caracterizada por una curiosa dicotomía. Por una parte, el establecimiento con éxito de una Iglesia visible parecía una evidencia patente de que Satanás había sido expulsado de su guarida. En el transcurrir de una generación después de la Conquista, lugares de culto cristiano habían brotado a lo largo y ancho del virreinato, se había creado una red de *doctrinas* o parroquias misioneras y, para facilitar la propagación del Evangelio, se había iniciado un vasto programa de reubicación de la población, mediante el cual los habitantes rurales fueron trasladados de sus dispersos asentamientos a aldeas de mayor tamaño[5]. Aún cuando la temprana actividad misionera en el Perú no estuvo acompañada de la euforia que caracterizó a la evangelización de la Nueva España, el avance aparentemente rápido de la Fe, conforme los indios sucumbían en masa ante el bautismo, proporcionaba motivos para una incuestionable confianza en que, en un futuro previsible, los habitantes de todo el Continente acabarían por entrar en el rebaño de los creyentes.

Por otra parte, el triunfalismo con respecto a los logros de la Iglesia visible contrastaba crudamente con un arraigado pesimismo, lindante con el desespero, en lo relativo a la aparente transitoriedad de la conversión nativa. Conforme avanzaba el siglo XVI, se asentaba la convicción de que la tan alardeada evangelización no había sido más que una ilusión. En parte, esto era una reacción contra las anteriores exageraciones, pero también provenía de la progresiva conciencia de que el mundo religioso nativo no había sido suplantado por el cristianismo.

La "conquista espiritual" del Perú había sido siempre, en efecto, poco más que una decapitación religiosa. Si la religión oficial de la élite inca de Cuzco desapareció con relativa rapidez después de la Conquista, el culto regional de las *huacas* (deidades o entidades sobrenaturales locales), liberado del control central, no sólo continuó sino que creció y se desarro-

---

5 La narración clásica de la evangelización del Perú sigue siendo Armas Medina, *Cristianización del Perú.*

lló[6]. Mientras que el sacerdocio imperial inca había sucumbido ante la ofensiva española, el sacerdocio popular andino, que mantenía el culto de entidades sagradas localizadas, sobrevivió relativamente intacto. Como han subrayado Frank Salomon y George L. Urioste, la sobrecargada, abstracta y universalizante filosofía de la religión de la élite inca tenía poca conexión con las vidas de la mayoría de los pueblos súbditos de Tawantinsuyu. En cambio, la vida religiosa local se expresaba en términos de lugar y descendencia y se centraba en los elementos sagrados (rocas, piedras, montañas y canales u otros cursos de agua) peculiares para comunidades particulares, grupos de parentela, familias o individuos concretos. Los españoles no tuvieron más éxito en la eliminación de esta fuerte corriente de particularismo religioso del que habían tenido los incas[7].

La combativa revitalización de estos cultos locales y regionales se manifiesta con la mayor claridad en el Taki Onqoy, un movimiento de resurgimiento religioso que apareció en el Perú central, alrededor de Huamanga, después del año 1560. Los *taquiongos*, o difusores del mensaje del movimiento, predicaban que una alianza pan-andina de deidades derrotaría pronto al dios cristiano y devolvería al mundo andino sus propios principios de armonía y orden, que tan brutalmente se habían visto sacudidos por la llegada de los españoles. El mensaje milenarista del movimiento cobró crédito por los estallidos inusitados de epidemias que habían afligido a los nativos andinos desde la Conquista. Solamente la ira de las huacas, provocada por el descuido de su culto desde el triunfo del dios cristiano, podía explicar las calamidades que habían caído sobre el mundo nativo. Ahora las huacas se tomarían cumplida venganza sobre los europeos, golpeándoles con las mismas enfermedades ante las que los indios habían sucumbido. Con el fin de escapar a la venganza de las revitalizadas deidades, se exhortaba a las po-

---

6 Para una definición de *huaca* véase el Glosario. Con respecto a la religión oficial de Cuzco, incluso los ritos y creencias oficiales incas pueden haber resistido en un grado mayor del que habitualmente se cree. Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 274; y Duviols, *La lutte*, pp. 346-47

7 Salomon y Urioste, *The Huarochirí Manuscript*, p. 4.

blaciones nativas a retornar a los cultos tradicionales, a burlarse del culto cristiano y a rechazar cualquier forma de cooperación con los españoles. Sólo de esta manera podrían participar en la inminente regeneración del mundo andino y gozarían del amanecer de una nueva era, purificada de huellas hispánicas, libre de la explotación colonial e incontaminada de enfermedades[8]. El Taki Onqoy esencialmente dio a entender que la subordinación de la religión nativa al cristianismo podía ser revocada y, de hecho, esta amenaza sobrevivió al propio movimiento, puesto que la brutalidad con que los taquiongos fueron reprimidos con éxito entre 1568 y 1571 por el Visitador General Cristóbal de Albornoz, no logró detener la revitalización de la religión local huaca en su sentido más extenso[9].

Sin embargo, no fue hasta el comienzo del siglo XVII, en 1609, que las autoridades eclesiásticas volvieron de nuevo a alarmarse ante la reincidencia aparentemente extendida de la religión nativa. En ese año, Francisco de Ávila, el cura párroco de San Damián de Checa de Huarochirí, lanzó la alarma ante el hecho de que los indios de su *doctrina* continuaban con sus prácticas religiosas nativas, de igual manera que antes de la Conquista, habiéndolas simplemente adaptado a la clandestinidad. La respuesta de las autoridades coloniales fue el inicio de una serie de persecutorias "campañas de extirpación", organizadas y coordinadas de forma centralizada por el arzobispo de Lima y caracterizadas por el procesamiento judicial del delito de idolatría. Una reacción tal confirmaba que la supervivencia de la religión nativa iba a ser contrarrestada principalmente mediante la coerción, más que mediante la persuasión[10].

---

8 Stern, *Peru's Indian Peoples*, p. 67.

9 La extensión del movimiento ha sido probablemente exagerada. Rafael Varón ha defendido que es probable que no se expandiera más allá de la jurisdicción de Huamanga, gracias a la pronta y efectiva actuación de Albornoz. Gabriela Ramos ha señalado que los primeros relatos acerca del movimiento no mencionan que estuviera muy difundido. Varón, "El Taki Onqoy"; Ramos, "Política eclesiástica", p. 145. Véase también la introducción de Luis Millones en Millones, *El retorno*, pp. 25-29; Urbano y Duviols, *Fábulas y mitos*, p. 129; y Stern, *Peru's Indian Peoples*, pp. 51-55.

10 La tensión existente en el pensamiento cristiano entre conversión voluntaria y bautismo forzado ha sido explorada en el contexto peruano por Sabine

Aunque se llevaron a cabo sucesivas visitas en las provincias del arzobispado, dicha empresa siempre estuvo en estado de intermitencia. En el siglo XVII hubo dos períodos de actividad: el primero entre 1609 y 1622 (con un epílogo en 1625-26); y el segundo entre 1649 y 1670. Estas últimas campañas representaron el cenit de la llamada Extirpación. A partir de entonces, con la excepción de algunas persecuciones en la década del 1690, no volvió a haber un intento semejante de organizar una campaña coordinada y centralizada hasta 1725. Esta última iniciativa se desvaneció casi tan pronto como había comenzado, fracasando en seguir el modelo establecido por sus predecesoras del siglo XVII. Pero, a pesar de sus intermitentes apariciones, estas campañas se caracterizaron por una consistencia en su ideología, objetivos y métodos, que permite considerarlas como un movimiento con rasgos distintivos. Son estas campañas las que constituirán el principal centro de atención de este libro.

Los estudios previos de la Extirpación han tendido a concentrarse en los tempranos períodos del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Pierre Duviols redujo su investigación, *La lutte*, a los años entre 1532 y 1660, y su obra más reciente, *Cultura andina y represión*, se restringe a los procesos de Catajambo, que tuvieron lugar entre los años 1656 y 1664[11]. Este énfasis refleja su acuerdo con la tesis de George Kubler de que, a la altura del 1660, la persecución había tenido éxito en trastocar las bases culturales del mundo colonial quechua y en catolicizar con efectividad a los habitantes nativos[12]. Como resultado, la

---

MacCormack. Ella argumenta convincentemente que en el Perú la coerción se impuso sobre la persuasión. Cfr. MacCormack, "The Heart Has Its Reasons", esp. p. 446. Cfr. también Mills, "The Limits of Religious Coercion".

11 Las fuentes principales que se citan en esta última obra se refieren todas a la provincia de Cajatambo. Para comentarios sobre el trabajo de Duviols, cfr. Acosta, "La extirpación".

12 Duviols, *La lutte*, p. 348. George Kubler concluye que, a la altura de la década de 1660, la Iglesia colonial quedó satisfecha con la idea de que la auténtica idolatría ya no existía en el Perú y que la catolización de los quechua ya se había logrado. Kubler, "The Quechua", pp. 340 y 400-403.

historia de la erradicación de la religión nativa en la segunda mitad del siglo XVII y en el primer cuarto del siglo XVIII ha sido, en general, descuidada[13]. Incluso el reciente estudio de la religión andina por Sabine MacCormack, *Religion in the Andes*, acepta el año 1660 como un hito histórico de cambio y como una aceptable fecha de finalización[14]. Sin embargo, los archivos aportan fuentes adecuadas, si no abundantes, para un estudio de la extirpación en el período posterior. Es mi objetivo en esta obra rectificar ese olvido y explotar el potencial de las fuentes[15].

---

13 Las excepciones las constituyen el interesante análisis de Spalding, *Huarochirí*, pp. 263-69, y la obra de Millones, por ejemplo, "Los ganados del señor" y "Religion and Power in the Andes".

14 MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 5. El trabajo de MacCormack, por supuesto, no es primordialmente un estudio de la Extirpación.

15 Aparte de la existencia de unos pocos casos aislados en otros archivos, el grueso de las fuentes para la Extirpación se encuentran en el AAL, en la sección *Procesos de hechicerías e idolatrías*. Algunos de los documentos se remontan al período anterior a 1640, pero la inmensa mayoría corresponden a la segunda mitad del siglo XVII (en particular a los decenios de 1650, 1660 y 1690) y, en mucha menor extensión, a comienzos del siglo XVIII. La cronología de este libro refleja la riqueza de la documentación para este último período.

Como ha apuntado Duviols (*La lutte*, p. 212), el número de documentos conservados en el AAL para cualquier período dado no es indicativo de la frecuencia real de los juicios. Mientras que el Archivo General de Indias proporciona gran cantidad de información acerca de la historia política de las campañas de 1609 a 1622 e indica una extirpación intensiva en esos años, casi no quedan testimonios en el AAL de los detalles de las visitas y de los propios juicios. A la inversa, existe gran cantidad de documentación relativa a los juicios de 1649 a 1670 en el AAL, pese a una carencia casi absoluta de referencias a la historia política de esas campañas en el AGI. Hasta cierto punto, pues, los diversos archivos deben complementarse unos con otros. Aún así, es peligroso concluir, por ejemplo, que el pequeño número de casos conservados para fines del siglo XVII o comienzos del siglo XVIII deba necesariamente indicar un descenso en el interés en las prácticas religiosas nativas por parte de las autoridades eclesiásticas, puesto que es imposible saber qué porcentaje de la documentación ha sobrevivido respecto de cualquier período determinado.

El alcance geográfico de este trabajo ha sido también determinado por las fuentes. El pequeño número de referencias a juicios fuera del arzobispado de Lima ha reducido en buena medida nuestro centro de interés a la archidiócesis. Dentro de estas limitaciones, sin embargo, el material exis-

El estudio de la Extirpación es también necesariamente el estudio de la cosmovisión que la produjo. Los españoles tenían a su disposición un sofisticado aparato conceptual, heredado del escolasticismo medieval, que les proporcionaba unas categorías tradicionales para la interpretación de las manifestaciones de desviación de la "verdad" religiosa. Buena parte del primer apartado de este libro estará dedicada a explorar esas categorías, las más importantes de las cuales eran la apostasía, la idolatría, la superstición, la brujería y la hechicería. Si bien esas categorías serán examinadas con profundidad posteriormente, puede resultar oportuno proporcionar breves definiciones de ellas ahora. La apostasía era el pecado de aquellos que, habiendo sido bautizados en la fe cristiana, elegían renegar de ella y volver a los ritos y creencias de sus antiguas religiones. La idolatría puede ser definida no sólo como el culto de ídolos, o falsos dioses, sino también, más apropiadamente, como el ofrecimiento a criaturas (es decir, objetos de creación) de una adoración debida exclusivamente al Dios Creador. La superstición era entendida como "religión llevada al exceso", bien por rendir culto a Dios de una manera inapropiada, bien por ofrecer culto divino a algo no merecedor de ello. Sin embargo, como demostraré, los límites de las categorías de idolatría y superstición se habían hecho borrosos a la altura del siglo XVII. Finalmente, la distinción entre hechicería y brujería es probablemente la más difícil de establecer. El brujo clásico era un auténtico apóstata, que conscientemente renunciaba a Dios y a la fe cristiana mediante un contrato formal con el Diablo, a cambio de especiales poderes mágicos. Se creía comúnmente

---

tente es extremadamente rico y hemos optado por basarnos en juicios procedentes de una gran variedad de regiones geográficas distintas. Duviols, en *Cultura andina*, mostró como la investigación sobre la Extirpación se beneficiaría igualmente de los estudios locales, para los cuales la provincia de Cajatambo es la candidata ideal, dado que la gran mayoría de las fuentes conservadas registran los juicios en esta provincia. Empleando las transcripciones publicadas de Duviols, Kenneth Mills ha publicado recientemente un estudio de las investigaciones de idolatría en San Pedro de Acas, Cajatambo; cfr. Mills, *An Evil Lost to View?* Algunos años antes, Ana Sánchez publicó una transcripción de documentos relativos a investigaciones en Chancay; cfr. Sánchez, *Amancebados*.

que los brujos estaban comprometidos en el culto diabólico. El hechicero, al contrario, era un especialista en la manipulación de discretos objetos mágicos y la celebración de ceremonias supersticiosas, quien buscaba lograr por esos medios cierto efecto real en el mundo material, por ejemplo, para provocar que alguien se enamorara, enfermara o se recobrara de una dolencia. El hechicero no necesariamente tenía un vínculo oficial con Satán o acceso a cualesquiera de los poderes especiales, sino que más bien practicaba los conocimientos o técnicas adquiridas de un maestro humano[16].

Aunque es importante someter el aparato conceptual español —y el discurso dentro del que los españoles expresaban su interpretación de la religión nativa— a un riguroso escrutinio, la historia de la interacción del cristianismo y la religión nativa no puede ser valorada simplemente a través del filtro que los europeos intentaron imponer sobre las realidades andinas, dado que esas categorías negaban cualquier papel activo al fenómeno bajo observación. Concibiendo el cristianismo como fundamentalmente activo y dinámico y la religión nativa como pasiva e inmutable, los españoles coloniales interpretaron las continuas manifestaciones de lo sagrado andino en términos de "persistencia". Pero la trayectoria de la religión nativa en el mundo colonial no puede ser entendida meramente en términos de lo que sobrevivió y de lo que desapareció. Las manifestaciones de persistencia de los ritos y creencias nativos no eran simplemente los melancólicos restos del naufragio del varado navío de la religión andina, o reliquias de un tiempo anterior, dejados atrás por la marea en retroceso de la fe. La religión nativa no era ningún almacén inerte de creencias y prácticas atemporales. Durante el período colonial ni desapareció ni sobrevivió inalterada. En lugar de ello, sufrió adaptaciones y transformaciones fundamentales en un dinámico proceso de auto-renovación. Y continuó cobijando en su interior la com-

16 Para una exposición más detallada de estas categorías, cfr. pp. 71-76, para idolatría y superstición y pp. 96-100 para hechicería y brujería.

prensión indígena del mundo y expresando su propia realidad objetiva.

En época tan temprana como la década del 1560, el movimiento Taki Onqoy da testimonio de la adaptación de la religión nativa en respuesta al desafío cristiano, así como del intercambio cultural cruzado entre el cristianismo y la religión nativa. Es bien sabido, por ejemplo, que las revitalizadas huacas coloniales respondieron a la nueva religión cambiando su forma y alterando su comportamiento. Ya no siguieron estando confinadas a las rocas, al agua o a las colinas; ahora se apoderaron literalmente de los cuerpos de los nativos y los llevaron a sacudirse, temblar y danzar compulsivamente (Taki Onqoy significa "enfermedad danzante"). A pesar del rechazo de este movimiento a las influencias cristianas, algunas mujeres taquiongos adoptaron los nombres de santas cristianas, tales como los de Santa María y Santa María Magdalena, un fenómeno que Steve J. Stern ha interpretado como el reconocimiento nativo del poder del panteón cristiano y la expresión de un deseo en el núcleo del movimiento de aliarse con algunos elementos del poder sobrenatural hispánico, a la vez que simultáneamente combatían al dios europeo[17]. De esta manera, el po-

---

17 Stern, *Peru's Indian Peoples*, pp. 66-67. Hay que señalar que Ramos ha cuestionado la interpretación de Stern, argumentando que estos fenómenos pueden ser menos testimonio de una auténtica aculturación que una prueba más del largo alcance del discurso oficial cristiano. La idea de la posesión de los *taquiongos* por las *huacas* podría deberle más a la tradición cristiana de la posesión diabólica que a una exacta representación de realidades andinas. Es también cuestionable si los *taquiongos* eran conocidos por sus nombres de bautismo, puesto que esto recuerda sospechosamente a casos de disidentes religiosos castigados en España y en el Perú urbano blanco y mestizo. Conviene no olvidar que las descripciones del Taki Onqoy escritas por Cristóbal de Albornoz y Cristóbal de Molina forman parte ellas mismas del discurso cristiano impuesto sobre las expresiones andinas de lo sobrenatural. El movimiento de resurgimiento de la tradición indígena no fue simplemente "descubierto", sino que fue "construido" (incluso "inventado") por eclesiásticos coloniales. No hay mención alguna al Taki Onqoy en la *Información* de Albornoz de 1569. La primera descripción del movimiento no aparece hasta la *Información* del año siguiente, y el relato más detallado y elaborado sólo aparece en la de 1584. Es tan diferente del relato de 1570 que Ramos se refiere a él como "victoriosamente conjurada, gracias a la labor de

der sobrenatural cristiano podía ser vuelto en contra del dios cristiano y utilizado para forzar la subordinación de la religión foránea a la revitalizada religión nativa. Así, "la aculturación proporcionó armas para combatir el cristianismo"[18].

Este fenómeno fue sólo percibido de manera imperfecta por los españoles coetáneos del movimiento. La mayoría del clero colonial concebía el contacto entre las dos religiones en términos de una dicotomía fundamental: los habitantes nativos del Perú bautizados eran o verdaderos cristianos o apóstatas. Las dos religiones eran vistas como alternativas mutuamente excluyentes, de entre las que los indios tenían que escoger y entre las cuales ellos podían ir y venir. Pero no había estadios intermedios[19]. Esta interpretación es defectuosa, primero porque fracasa en reconocer la capacidad de un sistema religioso para adaptarse como estrategia de supervivencia y, en segundo

---

los predicadores católicos". Más aún, en el primer relato, el elemento más característico del movimiento —la "posesión" o invasión de los cuerpos de los participantes por las huacas— falta por entero. El testimonio prestado por Molina en la *Información* de 1577 omite también hacer referencia a danzas o posesión, en asombroso contraste con su obra *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1574). Ramos sostiene la hipótesis de que, o bien la *Relación* fue compuesta algún tiempo después de la fecha que se le asigna tradicionalmente, o bien la sección acerca del Taki Onqoy fue añadida al final del libro en una fecha posterior. En cualquier caso, la *Relación* parece ser la narración eclesiástica "oficial " del movimiento de resurgimiento indígena, coincidente con el desarrollo de un enfoque más duro de la evangelización. Es asimismo significativo que la detallada elaboración del Taki Onqoy por sus "descubridores" se fuera desarrollando en relación directa con el incremento de sus ambiciones dentro de la jerarquía eclesiástica cuzqueña. Ramos, "Política eclesiástica", pp. 140-41, 145-46 y 154-58. Estas observaciones sobre el Taki Onqoy son importantes, porque ponen de relieve que las representaciones de la religión nativa siguieron siendo una construcción cultural e intelectual de cristianos, y demuestran que no es tan fácil diferenciar los indicios de verdadera aculturación del discurso cristiano en que éstos están incrustados. Aún así, dichas observaciones no socavan en lo fundamental la tesis del temprano intercambio intercultural entre cristianismo y religión nativa.

18 Taussig, *The Devil*, p. 173.

19 Para la idea de las dos religiones como alternativas mutuamente exclusivas, cfr. Farriss, *Maya Society*, p. 293.

lugar, porque ignora la posibilidad real de compromiso y acomodación entre dos sistemas religiosos.

En años recientes, la obra de historiadores y antropólogos tanto andinos como mesoamericanos ha proporcionado muy sofisticadas aproximaciones al interior del fenómeno de la aculturación religiosa (la interacción mutua de elementos de dos sistemas religiosos o la transferencia de rasgos religiosos de una cultura a otra). El modelo de J. Jorge Klor de Alva para la Mesoamérica colonial reemplaza la vieja dicotomía "cristiano/ no cristiano" por la de "conflicto/aculturación", en la que ambas posiciones abarcan diferentes pautas de interacción entre los sistemas religiosos católico y nativo[20]. El conflicto, por ejemplo, puede adoptar la forma de una apostasía declarada (retención de las creencias nativas, participación en los ritos nativos y abandono de los ritos cristianos); la creencia en la religión nativa con participación en ambos grupos de ritos; o la indiferencia a las creencias y ritos de ambas religiones. Así, según este modelo, el conflicto no necesariamente implica actos de abierta confrontación o desafío, sino que puede estar caracterizado por una resistencia tanto pasiva como activa al cristianismo. La acomodación, por contraste, implica que alguna forma de compromiso se ha logrado entre los dos sistemas religiosos. El modelo de Klor de Alva distingue tres tipos de respuesta: conversión completa, conversión incompleta y conversión solamente formal. Uno de los extremos posibles, la conversión completa, significa que el cristianismo era tanto creído como comprendido (probablemente la más escasa de las respuestas posibles). El otro extremo, la conversión formal, significa que los indios ni creían en el cristianismo ni lo entendían pero, por obligación, participaban sin embargo en sus ritos. La conversión incompleta se sitúa en algún lugar intermedio: se creía en el cristianismo pero se le comprendía de forma incompleta. Esta respuesta, la más común entre los nativos, puede a

20 Klor de Alva, "Spiritual Conflict and Accommodation", pp. 351-52. El modelo ha sido diseñado para Mesoamérica, pero se aplica con igual pertinencia a los Andes.

su vez subdividirse en cuatro pautas diferentes: el "sincretismo externo", en el cual la creencia en el cristianismo se fundamentaba en las premisas de la religión nativa con participación activa solamente en los ritos cristianos; el "sincretismo externo", en el que la creencia en el cristianismo se fundamentaba en las premisas de la religión nativa con participación activa tanto en los ritos cristianos como nativos; la "compartimentación", que se caracteriza por la creencia en ambas religiones y una participación activa en los ritos de ambas; y el "nepantlismo", expresión que describe un fenómeno muy frecuente, señalado por el misionero dominico Diego Durán, en el cual la religión nativa se ha perdido o desfigurado pero, al mismo tiempo, el cristianismo no ha sido asimilado o comprendido y la participación en los ritos de ambas religiones o de una de ellas se caracteriza por un estado de anomia o confusión[21]. Estas categorías no están concebidas como mutuamente excluyentes; en realidad, se funden fácilmente unas con otras. De hecho, la acomodación no puede realmente distinguirse del conflicto, dado que ambas actitudes se solapan. En una vida real, un individuo podía fácilmente pasar a través de cualquiera de estas condiciones o de todas ellas en un continuo estado de cambio. Las categorías expuestas son, así pues, simplemente puntos de referencia en un *continuum*, una colección de fotos fijas dentro de la película que es la experiencia religiosa en la vida de un individuo concreto.

El nepantlismo —"una situación en la que una persona permanece a medio camino entre un pasado perdido o desfigurado y un presente que no ha sido plenamente asimilado o entendido"— es una categoría útil para interpretar la interacción religiosa en los Andes coloniales, dado que fue probablemente la experiencia andina nativa más común. Describe una insegura "tierra de nadie" donde, a pesar del desmantelamiento de las bases estructurales de la fe nativa, la plena conversión era

21 Diego Durán sugirió el uso del vocablo nahuatl **nepantla**, que significa "en el medio", para describir la posición religiosa de los nahua de época colonial. Cfr. Durán, *The Book of the Gods*, pp. 410-11.

imposible. La intensa inseguridad espiritual que provocaba era una condición sumamente inestable; aunque algunos individuos podían permanecer como *nepantli* toda su vida, la tensión tenía que ser resuelta al nivel comunal. En consecuencia, el nepantlismo era, por necesidad, una etapa transitoria. Los medios por los que los nativos andinos en general, y sus líderes religiosos y curanderos en particular, intentaron resolver esta difícil situación será uno de los temas de este libro.

El término "sincretismo" es apropiado para los Andes coloniales sólo en el sentido de "síntesis" y no en el de "fusión". Hugo G. Nutini, por ejemplo, se refiere al sincretismo como "la fusión de los rasgos religiosos o no religiosos, de complejos de rasgos o instituciones de dos tradiciones culturales en el curso de una interacción cara a cara"[22]. "Fusión" sugiere, por consiguiente, que dos sistemas religiosos diferentes convergen o se funden para producir uno nuevo y único, que puede preservar elementos de los originales en mayor o menor grado. En el caso de los Andes, sin embargo, es extremadamente discutible si los dos sistemas religiosos convergieron de esa manera. Nathan Wachtel sostiene que hubo menos una fusión de las dos religiones que una yuxtaposición (si los indios admitieron la existencia del dios cristiano, por ejemplo, seguían negándole cualquier influencia sobre los asuntos humanos)[23]. Michael T. Taussig también se refiere a la "mezcla" del cristianismo con creencias indígenas como "más una yuxtaposición que una fusión sin puntos de sutura"[24]. En vez de yuxtaposición o fusión, podría ser más apropiado hablar de "un *continuum* religioso católico-andino con múltiples situaciones intermedias", mediante el cual los dos sistemas religiosos acabaron parcial, pero no totalmente, superpuestos uno sobre el otro[25].

El sincretismo puede asimismo ser definido como "un tipo

---

22 Nutini, *Todos Santos*, p. 78.

23 Wachtel, *Vision of the Vanquished*, pp. 152-58.

24 Taussig, *The Devil*, p. 173. A pesar de usar la palabra **yuxtaposición**, Taussig subraya la interacción de las dos tradiciones religiosas. Ver nota 30 *infra*.

25 Marzal, *La transformación*, p. 440.

de aceptación caracterizada por la adaptación consciente de una forma o idea ajena en los términos de algún equivalente indígena", o como "una síntesis nacida del contacto o colisión de dos conjuntos de elementos o instituciones (no necesariamente religiosos) de diferentes tradiciones culturales"[26]. Estas definiciones están más próximas a la verdad en el caso de los Andes. La primera, porque presenta la matriz religiosa nativa como el elemento dinámico al que los elementos foráneos están subordinados. La segunda, porque pone el énfasis en la acomodación mutua, aunque no necesariamente equitativa, y la reconciliación de tesis y antítesis más que en la simple fusión. Es sólo en este sentido que un proceso de sincretismo tuvo lugar en los Andes coloniales.

Cuando el cristianismo y la religión nativa establecieron contacto, empezaron a operar dos fenómenos interrelacionados. Primeramente, como ha subrayado Manuel Marzal, hubo un lento proceso de aculturación religiosa, mediante el cual la mayoría de la población nativa del Perú acabó aceptando su propia forma reinterpretada del sistema religioso católico. No se trató de un proceso de simple substitución sino de "un proceso en parte aditivo, en parte sustituitivo, y en parte de síntesis" entre las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de los dos sistemas. Al final, la población andina aceptó el sistema religioso católico, pero reinterpretó los elementos cristianos desde dentro de la matriz cultural nativa e introdujo muchos elementos indígenas[27].

Los ritos religiosos (definidos como "formas fijas de comunicación con entidades sagradas, compuestas de palabras, gestos y otros elementos simbólicos, que gozan de una aceptación cultural generalizada") fueron la clave de este proceso. Los ritos sirven como punto de contacto y de intercambio entre dos religiones y pueden actuar como una forma de "correa de

---

26 La primera cita proviene de Madsen, "Religious Syncretism", pp. 369 y 378-79. Madsen toma su definición de Barnett, *Innovation*, pp. 49 y 54. La segunda cita es de Nutini, *Todos Santos*, p. 16.

27 Marzal, *La transformación*, pp. 55 y 61.

transmisión" de nuevas significaciones. Cuando un sistema religioso entra en contacto con otro, el primero puede aceptar los ritos del segundo, atribuyéndoles el significado de sus propios ritos equivalentes, o, como alternativa, puede conservar sus propios ritos, otorgándoles la significación de los nuevos ritos equivalentes. Así, aunque la apariencia externa de un rito puede variar poco, puede, al mismo tiempo, producirse una reinterpretación de su significado. Melville J. Herskovits define este principio de reinterpretación, que marca todos los aspectos del cambio cultural, como "el proceso mediante el que viejos significados son atribuidos a nuevos elementos, o aquél por el que nuevos valores cambian la significación cultural de viejas formas"[28]. Este proceso puede ser tanto independiente (o interno), pasando de una generación a la siguiente, como intercultural, integrando un elemento tomado prestado en la cultura receptora.

La reinterpretación del catolicismo estuvo acompañada de otro proceso de adaptación y cambio dentro del sistema religioso nativo. Conforme la nueva síntesis religiosa cristiana atraía a los indios a su órbita, el sistema nativo no desapareció, ni persistió inalterado como un reducto en progresiva disminución, tampoco se fundió plenamente con aquella. En lugar de ello, hubo una redisposición de las prácticas y creencias nativas para responder a las nuevas circunstancias. En vez de persistir en una actitud de "espléndido aislamiento", el sistema nativo creció, se desarrolló y se transformó a sí mismo en interacción con y en respuesta a la nueva síntesis cristiana. Su nueva forma estuvo en gran medida determinada por la imagen en desarrollo de esa síntesis cristiana. El sistema nativo se vio obligado, por ejemplo, a considerar el aspecto de la relación de las huacas con los santos cristianos y, hasta cierto punto, a redefinir la significación de las celebraciones en su honor. Estas redefiniciones deben de ser interpretadas, sin embargo, como actos de auto-renovación, no como una capitulación ante el sistema cristiano. Dentro de una reducida esfera, el sistema nativo retuvo su propia lógica interna y su comprensión de la

---

28 Herskovits, *Man and His Works*, pp. 553-57.

realidad. De ahí que la relación entre los dos sistemas no fuera ni de fusión ni de simple yuxtaposición, sino de mutua acomodación y articulación (en el sentido en que las etnías del mundo andino pre-hispánico habían estado articulados dentro del Imperio Inca). La diferencia principal era que la síntesis cristiana emanaba de la cima de la sociedad colonial, mientras que la síntesis nativa era paulatinamente marginada y confinada a la base de dicha sociedad.

Ambas nuevas síntesis, la cristiana y la nativa, eran complejas y multi-estratificadas, confrontándose una con otra en cuanto que sistemas totales e influyéndose mutuamente en gran variedad de niveles. Se caracterizaban por lo que Serge Gruzinski, adaptando un concepto desarrollado por Natalie Zemon Davis, ha denominado "intercambio cultural cruzado", a lo cual Nancy M. Farriss ha llamado "un conjunto de intercambios mutuos horizontales" y a lo que Herskovits identifica como "transculturación"[29]. Los dos sistemas religiosos eran como dos corrientes de agua, constantemente convergiendo, entremezclándose y entrelazándose hasta el presente, sin confluir nunca en un río mayor; con los elementos de cada sistema abrazándose incesantemente unos a los otros, hasta que no hubo parte alguna de uno que no hubiera sido tocada por el otro, a la manera de "una sala de espejos reflejando la percepción que cada corriente tenía de la otra"[30].

Debe de subrayarse, pues, que el concepto de "esferas se-

---

29 Gruzinski, *Man-Gods*, p. 3; Zemon Davis, *Society and Culture*, p. 192; Farriss, *Maya Society*, pp. 295-99; Herskovits, *Man and His Works*, p. 529. El término "transculturación" fue acuñado por el cubano F. Ortiz, con preferencia a "aculturación", puesto que este último implica la adquisición de la cultura dominante por la dominada más que un verdadero proceso de intercambio cultural.

30 Este concepto está tomado en forma adaptada de Taussig, cuya cita original (traducida) es: "La aceptación del inframundo de la sociedad conquistadora por parte de la cultura de los conquistados debe de ser entendida no tanto como una síntesis orgánica o "sincretismo" de las tres grandes corrientes de la historia del Nuevo Mundo —la africana, la cristiana y la india—, sino como una "cámara de los espejos" que refleja la percepción que cada corriente hace de las otras". Taussig, *Shamanism*, p. 218.

paradas" no debe de reducir la importancia de la interacción entre los dos sistemas de creencias, especialmente en cuanto a la experiencia vital de las personas que se movían dentro de las esferas y entre ellas. La compartimentación de creencias existe aún hoy en día en la comunidad de Kaata, en la región de Qollahuaya, en Bolivia. Sus pobladores distinguen entre rituales en santuarios para santos católicos, que son llevados a cabo por catequistas y sacerdotes, y rituales en santuarios para la montaña, el emplazamiento de las tumbas de sus antepasados, que son efectuados en momentos diferentes por diversos ritualistas especializados. En Kaata jamás mezclan las dos clases de santuarios y sus rituales específicos[31]. De igual manera, Robert Redfield ha comentado la compartimentalización de los cultos cristianos y nativos en el Yucatán. Los ritos dedicados a las deidades agrícolas mayas son realizados por un sacerdote-chamán llamado un *h-men*, cuyas plegarias se efectúan en la lengua nativa, mientras que los ritos católicos son celebrados por un clérigo nativo que recita oraciones de la liturgia católica dirigidas a Dios, Cristo y varios santos. Las ofrendas hechas a las divinidades cristianas son distintas de las hechas a las deidades indígenas, y los ritos de los dos cultos tiene lugar usualmente en lugares diferentes (aunque, en algunas comunidades, las ceremonias para pedir la lluvia se celebran simultáneamente en altares separados dentro de la misma iglesia). La distinción entre los dos cultos está clara para los participantes, quienes reconocen dos grupos de deidades que deben de ser propiciadas separadamente y de maneras diferentes. Al mismo tiempo, no existe una separación rígida de todos los elementos cristianos e indígenas; por ejemplo, determinados santos católicos han sido agregados al panteón de los dioses naturales, de manera que San Miguel se ha convertido en la principal deidad de la lluvia. Tanto los cultos nativos como los cristianos sirven en último término al mismo propósito, en cuanto que su función es la de asegurar la ayuda sobrenatural para obtener lluvias, hacer crecer las cosechas y devolver la salud. No hay con-

31 Bastien, *Mountain of the Condor*, pp. 58 y 63.

flicto entre los dos cultos: son maneras complementarias de tratar con lo sobrenatural[32].

Así que es posible dentro de la experiencia religiosa vital de los individuos que dos sistemas religiosos permanezcan hasta cierto punto separados pero complementarios. Por supuesto, es cierto que las esferas separadas no pueden ser enteramente autónomas. Unos dominios religiosos atomizados, aislados, carecerían de significado tanto para la percepción colectiva de lo divino como para la experiencia religiosa de los individuos concretos. Si la religión puede ser definida, siguiendo a Emile Durkheim, como "un sistema integrado de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, compartidas por una comunidad", entonces sus elementos componentes deben de estar interrelacionados para estar integrados[33]. Si la función central de cualquier perspectiva religiosa es adivinar el significado inmanente de un universo incomprensible, convertir el caos en "cosmos", entonces debe de existir un sistema complejo de significaciones que reconcilie los opuestos y las contradicciones. El significado sólo puede ser transmitido dentro de un sistema holístico que integre todas las partes. Así la separación de ciertos reinos de lo sobrenatural debe estar subordinada a la unidad fundamental de la síntesis religiosa suprema. Aún cuando los pobladores de Kaata distinguen entre los ritos para los santuarios de montaña y para los santuarios católicos, sin embargo, para ellos ambos son partes de un único sistema de creencias y prácticas religiosas[34]. Igualmente, aunque los nahuas del siglo XVII "tenían ciertos dominios [de lo sobrenatural] diferenciados por el momento y la manera de su génesis, cuidadosamente apartados entre sí", ellos "veían todo el mundo sobrenatural como una unidad a algún nivel, engranándose y sirviendo en última instancia para el mismo propósito desde el punto de vista del individuo y de la corporación"[35]. Por lo tan-

---

32 Madsen, "Religious Syncretism", p. 388; Redfield, *Folk Culture of Yucatán*, pp. 104-8.

33 Durkheim, *Elementary Forms*.

34 Bastien, *Mountain of the Condor*, p. 69.

35 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 260. Igualmente, en la actual

to, no es contradictorio afirmar que en los Andes coloniales una nueva síntesis suprema emergió, conteniendo en su interior dos esferas interrelacionadas e interdependientes pero separadas: el catolicismo nativizado y la religión indígena cristianizada.

La cristalización de esta síntesis puede quedar clarificada si seguimos la diferenciación que Farriss establece entre las esferas pública y privada de la actividad religiosa. Ella distingue, primeramente, el nivel del macrocosmos (un concepto global de la divinidad, el reino de la teología trascendental) del nivel del microcosmos (los miembros menores localizados del cosmos atendiendo a las preocupaciones más inmediatas de la existencia humana). Luego, dentro del microcosmos, distingue dos categorías, la esfera pública y la esfera privada. La esfera pública se ocupa del bienestar e identidad de la comunidad y su relación corporativa con lo sobrenatural. En lo que respecta al sistema nativo, se manifiesta en las ceremonias comunales de propiciación de las huacas coloniales y de los modernos *apus* (los espíritus que habitan las cumbres de las montañas), así como en el sustento de los antepasados[36]. En los términos del sistema cristiano, abarca los cultos corporativos o parroquiales de los santos y las deidades patronas. El nivel parroquial es microcósmico y particularista, en cuanto que sirve a las necesidades colectivas de un grupo territorial, pero tiene horizontes más amplios que la esfera privada, que está confinada al individuo, su familia y su círculo inmediato. La esfera privada es esencialmente la esfera de lo mágico (que puede ser definido como la manipulación de fuerzas sobrenaturales extremadamente circunscritas y localizadas en beneficio de clientes individuales). Mientras que la esfera pública es colecti-

---

región de Tlaxcala, "los especialistas rituales al estilo del periodo anterior a la Conquista se mantienen cuidadosamente apartados de los ritos y especialistas cristianos, aunque los dos grupos se complementan mutuamente dentro de un sistema global". Cfr. también Nutini, *Todos Santos*, p. 338.

36 Un apu era (y aún es) el espíritu que se creía que habitaba las elevadas cumbres nevadas de los Andes. Para más detalles, véase el Glosario.

va, incluyente, abierta y declarada, la esfera privada es individual, excluyente, cerrada y secreta[37].

La distinción entre la práctica religiosa pública y la privada es apropiada para diferenciar entre tipos de especialistas religiosos nativos o chamanes (sacerdotes nativos que se comunican directamente con los espíritus en el mundo sobrenatural), quienes, como mostraré, juegan un papel instrumental en la construcción de la nueva síntesis religiosa, dado que actúan como mediadores y conductos para la aculturación y la acomodación. Los especialistas religiosos nativos pueden dividirse entre los que proveían a las necesidades colectivas de la comunidad y los que servían a las necesidades personales de los individuos concretos (aunque ambas funciones estaban a menudo unidas en una misma persona). En la primera categoría se hallaban los que supervisaban la celebración comunal de los actos de culto de las deidades nativas, y que eran responsables de la comunicación con las huacas y los antepasados y de su propiciación. Conversando directamente con los espíritus sagrados del paisaje circundante, actuaban como mediadores entre la comunidad en conjunto y sus guardianes sobrenaturales. Entre estos se incluían, por ejemplo, el *huacacamayoc*, o cuidador de las deidades, quien era el responsable del mantenimiento material de las huacas y de la provisión de sacrificios; así como el *huacapvillac*, quien actuaba como intérprete de las comunicaciones de las huacas. En la segunda categoría se encontraban aquellos que, como los curanderos y adivinos, empleaban algún conocimiento especializado y manipulaban ele-

37 M. Mauss postulaba una dicotomía entre la religión y la magia, diferenciando entre prácticas secretas y prácticas públicas. Cfr. Marcel Mauss, *General Theory of Magic*. Véase también Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 44. La magia se distingue de la religión por su carencia de la dimensión comunitaria o eclesiástica. Si bien la magia recuerda a la religión, en cuanto que constituye un cuerpo de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, carece de una comunidad de adeptos y, por lo tanto, no existe una "Iglesia mágica". Mientras que la religión tiene cualidades de dimensión social e institucional y consiste en cultos y rituales, la esencia de la magia es la manipulación o desvío de las fuerzas de la Naturaleza. Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 305.

mentos mágicos específicos para cubrir las necesidades personales de los individuos y sus familias. Estos especialistas se ocupaban más bien del terreno de "las miserias y preocupaciones del día a día de la vida aldeana"[38]. Eran consultados para el remedio de aflicciones y dolencias personales, la recuperación de objetos o animales perdidos, la resolución de asuntos de rupturas amorosas y de matrimonios o para lograr el amor de la persona deseada, y para el pronóstico de los acontecimientos futuros.

Los practicantes de ambos tipos de cultos fueron víctimas de las persecuciones, pero los especialistas en actos colectivos aparecen menos en los procesos por idolatría que los practicantes de actos relativos a las necesidades individuales. Esto refleja un declive real en las ceremonias de culto colectivo. La frecuencia decreciente de informes sobre ritos nativos, particularmente en el siglo XVIII, puede, en parte, atribuirse al creciente éxito de las comunidades en ocultar la extensión de la práctica de sus costumbres y creencias propias[39]. Aún así, aunque hay testimonios de la continuidad de dichas ceremonias bien entrado el siglo XVIII, éstas estaban ya en un declive significativo en cuanto a su frecuencia durante el siglo XVII, puesto que la clandestinidad forzada hacía progresivamente disfuncional la esfera pública de la religión nativa. Los indios podían no osar abandonar el culto cristiano por temor al castigo por parte del sacerdote, pero tampoco podían descuidar a sus deidades tradicionales, cuya ira les sumía en el terror. Así se produjo una ruptura dentro de la esfera pública o corporativa entre la observancia abierta del ritual cristiano y la adhesión clandestina a la vieja religión. El ritual nativo fue mantenido encubiertamente, de manera que las deidades eran adoradas y alimentadas en secreto. Pero estos ritos furtivos no eran un sustituto sa-

---

38. Spalding, *Huarochirí*, p. 256.
39. Ibid., 263. La progresiva clandestinidad de los ritos nativos crea un problema metodológico al historiador de la Extirpación. Como Millones ha observado, la clandestinidad es tanto la característica primordial de la religión andina como, al mismo tiempo, el obstáculo mayor para su análisis. Millones, "Los ganados del señor", p. 140.

tisfactorio de la vieja religión. En las áreas más remotas, como revelan las investigaciones sobre idolatría del siglo XVIII, toda la comunidad o gran parte de ella podían todavía participar en dichos ritos. Pero, paulatinamente, los ritos clandestinos dejaron de ser una actividad comunitaria regular y se convirtieron en lugar de ello en ofrendas más o menos secretas realizadas por individuos, familias o pequeños grupos en algún lugar sagrado apartado. Pero, mientras que el culto escondido hacía posible mantener una relación personal con una deidad suprema, los obsequios secretos a dioses corporativos de los que nadie sabía o en los que nadie participaba no podían expresar y mantener los lazos de toda una comunidad con lo sagrado. Después de todo, la característica principal de la religión es su aspecto colectivo. Por consiguiente, a nivel corporativo o parroquial, el sistema nativo fue enteramente reemplazado por su competidor católico. Los santos cristianos, reinterpretados para conformarse con las realidades andinas, se convirtieron en el centro de la identidad corporativa para las comunidades nativas. En contraste, la esfera mágica de la religión nativa sobrevivió a la conquista y la evangelización, modificada por los intercambios horizontales entre ella misma y la tradición mágica española[40].

Así fue como la esfera privada de lo mágico fue la que logró tener éxito en adaptar y desarrollar su propia síntesis en respuesta al desafío de la religión cristiana. Aunque es imposible determinar si la actividad mágica en el periodo colonial se incrementó con respecto a la época prehispánica, al menos siguió siendo algo frecuente. Si el cronista jesuita Bernabé Cobo está en lo cierto cuando afirma que los hechiceros eran castigados con la muerte en los tiempos de los incas, esa severidad probablemente es un reflejo de la extendida existencia de la hechicería[41]. La inseguridad de la vida para el indio ordinario sólo se agravó bajo el régimen colonial, y la necesidad de bus-

40 Para lo insatisfactorio de los ritos clandestinos y del dominio cristiano de la esfera pública, cfr. Farriss, *Maya Society*, pp. 299-300.

41 Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 116.

car alivio, o los medios de controlar nuevos peligros, solamente podían animar el recurso a la ayuda sobrenatural[42]. De hecho, gran parte de la actividad de los especialistas religiosos del periodo colonial estuvo dedicada a contrarrestar los abusos del cura español, del corregidor (el principal oficial administrativo y judicial español), del fiscal (el catequista nativo, ayudante del sacerdote), del alcalde (un funcionario de la Corona similar a un juez de paz) e incluso del Visitador General. Es posible que el trauma de la Conquista alimentara la proliferación de hechiceros practicando una magia antisocial y que la hechicería se expandiera con el empobrecimiento de los nativos despues de la Conquista[43]. Eric Wolf ha sostenido que la hechicería puede funcionar como una manifestación de la "envidia institucionalizada", suministrando sanciones psicológicas contra un comportamiento no tradicional[44]. Recientes investigaciones han cuestionado correctamente lo adecuado del modelo de Wolf de "la comunidad corporativa cerrada"[45]. La emigración india fue mucho mayor de lo que Wolf admitía y, de hecho, puede ser considerada como una de las determinantes fundamentales de la sociedad colonial[46]. No obstante, sus observaciones sobre la función de la hechicería no quedan necesariamente invalidadas. De hecho, la constante intrusión de personas e influencias de fuera probablemente creó una necesidad constante de súplica de poderes sobrenaturales para contrarrestar las pe-

---

42 Para esta observación, cfr. Gruzinski, "Le filet déchiré", p. 412; y Marzal, *La transformación*, p. 299.

43 Kubler sostiene que la proliferación de la brujería fue un fenómeno colonial. Kubler, "The Quechua", p. 398.

44 Wolf, "Types of Latin American Peasantry", p. 460. Citado en Sharon, *The Wizard*, p. 24.

45 Respecto de investigaciones que arrojan dudas sobre las conclusiones de Wolf, cfr., por ejemplo, Robinson, "Indian Migration in Eighteenth-Century Yucatán".

46 Cfr. Evans, "Migration Processes in Upper Peru", pp. 63 y 71; Cook, "Migration in Colonial Peru", p. 56; Wightman, "... residente en esa ciudad", p. 86, e *Indigenous Migration and Social Change*, vii, pp. 3-6, 57, 59 y 72. Wightman ha señalado que el proceso de emigración no fue simplemente un movimiento unidireccional desde el campo a la ciudad; hubo asimismo una fuga del mundo urbano al rural conforme habitantes de las ciudades se trasladaban a tierras despobladas en el campo.

ligrosas nuevas corrientes dentro de la sociedad nativa. Si Wolf tiene razón en que la hechicería actúa para mantener al individuo en equilibrio con sus vecinos y para reducir las influencias disolventes de la sociedad exterior, entonces un incremento en sus actividades sería algo de esperar cuando la sociedad española introdujo nuevas oportunidades para algunos (mediante los beneficios políticos y económicos derivados de colaborar con la élite conquistadora) y nuevas formas de miseria para otros.

La religión nativa sobrevivió en la esfera privada porque preservó su función y relevancia. La Conquista sacudió el orden social andino y trastornó los lazos que unían el grupo doméstico a la comunidad. Enfrentada a la ruptura del consenso social, la religión nativa se hizo aún más pertinente como una de las únicas respuestas disponibles para encontrar sentido a este nuevo "mundo al revés". En un incomprensible e incontrolable nuevo orden, la necesidad de situar al hombre en el Universo se hizo aún más acuciante. Si el objetivo de un sistema religioso es el de explicar, incluso solemnizar, las ambigüedades, enigmas y paradojas de la existencia humana, era necesario ahora más que nunca.

La Conquista española, además, trajo un caos sin precedente al mundo espiritual nativo porque confrontaba la realidad indígena aceptada con una nueva realidad espiritual. Negándose a aceptar la validez de la realidad nativa, la Conquista española difería de cualquier otra conquista precedente a la que los pueblos andinos se hubieran visto sometidos. Los incas habían intentado establecer una religión para todo el conjunto del Tawantisuyu difundiendo el culto solar y llevando a Cuzco, el santuario universal de todo el reino, las diversas huacas regionales[47]. Pero el predominio del dios solar inca había representado meramente una forma de soberanía o imperio espiritual conmensurable con la hegemonía política que sus descen-

47 Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 309; y Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 167.

dientes humanos habían establecido. No comportaba la aniquilación de las deidades locales menores de las etnías del Imperio, ni alteraba la relación de las culturas locales con sus realidades. Más bien significaba una superimposición de un nuevo conjunto de prácticas y costumbres que en sí mismas emanaban del mismo edificio y cimientos culturales. El cristianismo era diferente porque buscaba, no la subordinación de esas deidades nativas, sino su total destrucción. Pretendía un monopolio de lo sagrado y de la definición de la realidad[48].

Fue esta amenaza, sobre todas las otras, a la que tuvo que enfrentarse una adaptada religión nativa. Su fuerza residía en su flexibilidad. No permanecía rígida en su molde para así romperse ante el calor de la persecución cristiana. La respuesta inicial fue de conflicto: había que unirse y presentar batalla en un combate cataclísmico para derrotar a la religión foránea. Pero el aplastamiento del Taki Onqoy probó que el dios cristiano había venido para quedarse y que, por lo tanto, había que llegar a algún tipo de acomodación. Dado que la religión indígena tenía una tradición de aceptar los símbolos de la autoridad política dominante, no permaneció impermeable a la ideología de los conquistadores españoles. Pero se negó a ser aplastada por esa ideología. Los elementos cristianos no fueron aceptados pasivamente o de forma acrítica. Fueron escudriñados, modificados y tamizados a través de las tradiciones locales, antes de reemerger nuevamente procesados.

Es poco sorprendente que la moderna investigación antropológica halla revelado transformaciones fundamentales en la religión nativa desde la Conquista y el periodo colonial. Si el culto a los antepasados, por ejemplo, todavía es característico de las comunidades andinas, ha sido dramáticamente modifica-

---

48 Esto es cierto también respecto de Mesoamérica. Cfr. Gruzinski, "Le filet déchiré", p. 356. Farriss identifica como el principal impacto de la Conquista, el descubrimiento, por parte de los mayas, de que el dios cristiano no iba simplemente a tener precedencia sobre sus propios dioses, sino que iba a reemplazarlos por completo. Farriss, *Maya Society*, p. 287.

do desde los tiempos coloniales o prehispánicos[49]. Aunque los conceptos de huaca y apu han sobrevivido, el radio de alcance de su significado ha sido estrechamente circunscrito. MacCormack señala que, mientras que en los siglos XVI y XVII la mayor parte de los lugares sagrados no habían sido todavía cristianizados, en los Andes contemporáneos la mayoría de los santuarios son cristianos, cuanto menos de nombre, al igual que las representaciones sagradas que en ellos residen[50].

Una de las limitaciones de las fuentes sobre las que este estudio está basado es que, inevitablemente, reflejan una imagen incompleta de este fenómeno. Muchos de estos cambios han tenido lugar desde el siglo XVIII, cuando este estudio llega a su fin. Tanto la síntesis nativa como la cristiana se han desarrollado en los últimos doscientos años, antes de dar lugar a la actual configuración. Muchos de los fenómenos observados por los antropólogos modernos (el mito de Inkarrí, la asociación de apus y santos) no se reflejan en las deposiciones de los procesos coloniales por idolatría. Una limitación ulterior de las fuentes es que estos procesos sólo revelan asomos al interior de las comunidades más marginadas del arzobispado de Lima, donde, por definición, la síntesis cristiana no había tenido todavía lugar. Su inexorable avance por otros lugares del virreinato peruano durante el periodo objeto de discusión aquí no puede rastrearse en estos documentos. Por consiguiente, las fuentes estan caracterizadas por un perpetuo prejuicio en favor de la tesis de la continuidad y la auto-renovación.

Es igualmente claro, sin embargo, que esta orientación marcada es enteramente válida. Mientras muchas transformaciones han tenido efecto en la religión nativa, al mismo tiempo, un elemento de continuidad con la religión precolombina puede asimismo discernirse. Aunque la política de extirpación destruyó objetos de culto, apartó a líderes religiosos de sus comu-

---

49 Cfr. Bastien, *Mountain of the Condor*, pp. 173-81; y Harris, "The Dead and the Devils".

50 MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 433.

nidades e impuso castigos por la práctica de ritos nativos, muchos de los principios subyacentes en la religión prehispánica, en particular en las esferas de las actividades agrícolas y ganaderas del pueblo campesino y del curanderismo, continúan siendo expresados por los andinos contemporáneos[51]. Las fuentes dan testimonio de la fuerte supervivencia cultural que, como Farriss observa para el caso de los mayas yucatecos, representa "no la preservación de un sistema cultural inmodificado bajo el barniz de las costumbres españolas, sino la preservación de un núcleo central de conceptos y principios, que sirven como un entramado desde el que pueden hacerse modificaciones y que proporcionan un aspecto distintivo a las nuevas pautas que emergen"[52]. Así que, adaptando las observaciones de Farriss sobre los mayas a nuestro caso, si la configuración cultural andina se transformó bajo la influencia española, lo hizo según líneas andinas y de acuerdo con principios andinos. La hegemonía última del cristianismo, especialmente en la esfera pública, era incontrovertible. Pero dentro de la "cara oculta de la Luna" que el cristianismo fracasó en conquistar, los elementos católicos estaban subordinados al sistema nativo, convirtiéndose en parte de su propia síntesis[53]. Así, el logro de la nueva síntesis estribó, no en que derrotara al cristianismo, sino en que, dentro de su propia reducida esfera, su lógica distintiva y su concepción de la realidad se vieran renovadas.

---

51 Cfr., entre otros, Bastien, *Mountain of the Condor*; Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural"; Condori y Gow, *Kay Pacha*; Gow y Gow, "El alpaca"; Núñez del Prado Béjar, "El mundo sobrenatural de los quechuas"; Sallnow, *Pilgrims of the Andes*; Sharon, *The Wizard*; y Urton, *At the Crossroads*.

52 Farriss, *Maya Society*, pp. 8-9.

53 Marzal sostiene que los dos sistemas religiosos casi se superpusieron uno sobre otro, excepto dos pequeñas "medias lunas" que "representan aspectos del sistema católico que nunca llegaron a insertarse en el mundo indígena (por ejemplo, el sacerdocio) o aspectos de la religión andina que nunca llegaron a cristianizarse (por ejemplo, el culto a la Pachamama)". Marzal, *La transformación*, p. 440.

Capítulo Uno

LA EXTIRPACIÓN COMO REPRESIÓN

HICHEZEROS DE ZVENOS

LIVITA I AICAVMV

I

La Extirpación fue principalmente un instrumento de represión. Se caracterizaba por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogatorios, juicios, sentencias y castigos[1]. Era jurí-

---

1 Puesto que la erradicación de la religión nativa andina fue un proceso judicial, las principales fuentes para su estudio son los registros procesales. Los documentos jurídicos constituyen fuentes históricas problemáticas, puesto que documentan un conflicto entre dos adversarios. No registran un movimiento de información entre dos partes, sino que son más bien el resultado de un interrogatorio forzado, durante el cual los testimonios pueden haber sido obtenidos bajo coacción. Las declaraciones tanto del acusador como del acusado deben de ser tratadas con gran reserva, puesto que ambas estan determinadas por las exigencias de la causa judicial.
El acusador puede ser la mejor fuente de información para el historiador, dado que no está necesariamente preocupado por evitar incriminarse a sí mismo, pero sus motivos pueden ser sospechosos. La enemistad hacia el inculpado puede animarle a mostrar a su adversario bajo la luz más desfavorable. El acusado está, por definición, a la defensiva. Su testimonio puede ser incompleto, puesto que los hechos que no sirvan a su causa serán suprimidos, y existe el riesgo evidente de que su declaración sea falsa o solamente parte de la verdad. El acusador, por ejemplo, puede ser un idólatra peor que el acusado. La frecuente similitud entre deposiciones procesales (observada por Duviols en *Cultura andina*, xxxvii) puede reflejar una cooperación concertada entre declarantes, para así presentar un impenetrable frente unido contra el proceso judicial.
Otra restricción es que la información disponible para la investigación ha sido ya predeterminada por las preguntas que el interrogador decidió plantear al acusado. Y, lo que es más significativo, la *forma* en que sus preguntas están expresadas prefijan la respuesta del inculpado. Tanto el testimonio del acusador como el del acusado (pero especialmente el de este último) estarán expresados de una manera que haga probable el obtener la

dica más que pastoral, condenatoria más que misericordiosa, destructiva más que constructiva. Aplastó las representaciones de las entidades sacras e hizo pedazos las reputaciones de los especialistas religiosos nativos y el vínculo atemporal y sagrado entre los habitantes humanos de este mundo y sus deidades tutelares sobrenaturales. Pero su carácter represivo fue también su mayor debilidad, pues por esa razón se ha vuelto el objeto de una interminable controversia.

Un enconado debate existió siempre dentro del mundo colonial español acerca de si la represión era una respuesta apropiada a la perceptible "persistencia" de la religión nativa andina. El fraile dominico Bartolomé de las Casas insistía en que la supresión de los ídolos debía de ser obtenida a través del amor, no del temor, y el jesuita José de Acosta advirtió de que no había mayor oponente de la fe que la fuerza y la violencia. Arrancar los ídolos de las manos de los indios contra su voluntad fortalecería únicamente su control sobre el alma nativa. La erradicación de la idolatría por la compulsión, antes de que el mensaje cristiano hubiera sido entendido, equivalía a dar un portazo al Evangelio en lugar de abrirle puertas a su mensaje. Acosta estaba de acuerdo con san Agustín en que nadie podía convertirse en cristiano por la fuerza y en que los ídolos debían primero ser arrancados de los corazones, no de los altares. Sin embargo, las observaciones de Acosta fueron hechas solamente en explícita referencia a aquellos indios que no habían

---

aprobación de sus interlocutores. Esto puede determinar, por ejemplo, la terminología y el vocabulario empleados. Este problema se acentúa cuando, como en los juicios por idolatría, los participantes son indios escasamente aculturados o altamente inaculturados. La mayoría de los inculpados eran monolingües, y su testimonio tenía que pasar por el filtro de un intérprete. Este intérprete podía ser un indio o un español, cuyo conocimiento de la lengua nativa podía resultar defectuoso. Además, el intérprete no era necesariamente favorable al acusado y podía no preocuparse por realizar una traducción correcta de las palabras de éste. En la mayoría de los casos, raramente aparecen registradas las palabras originales de los declarantes, bien en español o bien en quechua, de manera que, a menudo, es imposible para el historiador diferenciar el contenido de la forma en que éste está registrado. Cfr. Millones, *Historia y poder*, pp. 179-80.

oído, o a los que no se les había enseñado bien el mensaje cristiano. Con respecto a los indios bautizados, una política de severidad era algo tolerable. Esta advertencia dejaba un elevado margen de ambigüedad. ¿Era el uso de la fuerza, por consiguiente, una medida apropiada para los indios bautizados a quienes no se había enseñado correctamente el mensaje cristiano? Ésta era una cuestión que Acosta dejó sin respuesta[2].

A pesar de los escrúpulos de algunos teólogos, la represión por la fuerza de la religión nativa era algo tan viejo como la Conquista misma. La conquista espiritual de Méjico había comenzado con la quema a manos del arzobispo-inquisidor Juan de Zumárraga, no sólo de los códices nativos sino también de los señores indígenas, de los cuales el más conocido fue Don Carlos Ometochtzin de Texcoco, enviado a la hoguera en 1539. Las regiones mayas del Yucatán habían estado sujetas entre los años 1559 y 1562 a las investigaciones de idolatría, notoriamente sanguinarias, del provincial franciscano Fray Diego de Landa, quien había torturado y matado a numerosos indios para obtener confesiones de las prácticas religiosas nativas. En Perú, el ascenso del movimiento revitalizante nativo del Taki Onqoy en 1564-65 desencadenó los procesos de idolatría conducidos por Cristóbal de Albornoz, precursores de la Extirpación del siglo XVII. Estas investigaciones identificaban en las mentes de las autoridades civiles y eclesiásticas a los practicantes de los ritos religiosos nativos con "idólatras" y "apóstatas". Como resultado, el Segundo y Tercer Concilio de Lima (1567 y 1583) establecieron severos castigos para los especialistas religiosos nativos. La Visita General (1570-1575) del virrey Francisco de Toledo (1569-81) confirmó que una respuesta judicial y punitiva era la más apropiada para aquellos culpables de prácticas religiosas nativas. Los especialistas debían de ser encarcelados durante la intensiva instrucción judicial. Los que fueran identificados como apóstatas debían de ser entregados a la justicia eclesiástica para ser castigados conforme a las prácticas de la Inquisición. Los dogmatizadores (o propagandistas de las

2 Las Casas, *Del única modo*; Acosta, *De procuranda*, 2: 261.

creencias nativas) que habían sido bautizados debían de ser "relajados" a las autoridades seculares para que les fuera aplicada la pena de muerte. Aquellos "dogmatizantes" que entorpecieran la predicación cristiana podían ser condenados a muerte directamente por el brazo secular, el cual tenía que informar a las autoridades eclesiásticas de su decisión. Es cierto que los que eran encontrados dotados de escasa capacidad de entendimiento o defectuosamente catequizados debían de ser tratados con indulgencia. Sin embargo, no se establecieron criterios para definir los términos "escasas facultades" y "defectos de catequesis". Así permaneció sin resolver una cierta ambigüedad puesto que, en realidad, la mayoría de los indios, en calidad de gente sin razón, podían ser considerados como víctimas de una pobre capacidad de entendimiento[3].

La disponibilidad del uso de medidas represivas dependía de la jurisdicción a la que se encomendara la consideración de las prácticas religiosas nativas. Toledo abogaba por la sumisión de los especialistas nativos a la jurisdicción de la Inquisición. Esta era la conclusión lógica de la consideración de los indios como apóstatas. Pero la Corona española siempre se negó a someter a los neófitos indios a los rigores y terrores del Santo Oficio en base a su "simplicidad y cortedad de entendimiento" y a su demasiado reciente instrucción en la fe[4]. Si el guardián tradicional de la ortodoxia quedaba excluido, su más efectivo substituto era la sumisión de los especialistas nativos a los tribunales, tanto civiles como eclesiásticos, a quienes les estaba permitida la aplicación de la pena de muerte. Esto también fue denegado por la Corona. Un decreto real de 1575 establecía

---

3 Para la reglamentación establecida por los concilios de Lima y la visitación de Toledo, cfr. Duviols, *Cultura andina*, xxviii-xxx.

4 En 1571, Felipe II excluyó formalmente a los indios de la jurisdicción del Santo Oficio. No obstante, una Inquisición india continuó funcionando en Méjico con una estructura institucional bastante semejante a la de la Inquisición oficial. Cfr. Greenleaf, "Historiography of the Mexican Inquisition", p. 261. Cfr. también Klor de Alva, "Colonizing Souls", pp. 3-22. Para los motivos de la exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial, cfr. Duviols, *La lutte*, p. 217; Solórzano Pereira, *Política indiana*, p. 364; y Medina, *Historia del Tribunal*, 1: 27-28.

que los procesos por idolatría que no fueran de carácter criminal pertenecían a la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas, no civiles; sólo aquellas prácticas que conllevaran la pena de muerte serían juzgadas por las autoridades civiles. Esto eliminaba de hecho la última pena. Hasta donde podemos afirmarlo, la pena de muerte nunca fue oficialmente aplicada[5].

Los procesos por idolatría conducidos por Albornoz en la década del 1560, fueron el paradigma de la futura erradicación por la fuerza de la religión andina y confirmaron el hecho de que la Extirpación iba a ser una empresa fundamentalmente de castigo. El aparato represivo que iba a caracterizar la posterior extirpación fue refinado por vez primera durante este periodo. Dado que los procesos identificaban a sus víctimas como idólatras y apóstatas, era lógico que siguieran los métodos y procedimientos de la Inquisición, que era el modelo a seguir para la supresión de la heterodoxia. Así, si bien el Santo Oficio no podía ser aplicado directamente a los indios, cuando menos sus métodos podían ser adaptados a dicho objeto. Albornoz tomó prestado del Tribunal del Santo Oficio el mecanismo del *auto de fe*, que se convirtió en la culminación del proceso por idolatría, proporcionando un contexto ritual para la destrucción de las huacas portátiles, la abjuración de los delincuentes y el castigo de los *camayos* (dirigentes religiosos). Las penas inflingidas a los culpables también recuerdan a las de la Inquisición. Se trataba de castigos con propósitos de reforma, que incluían, por ejemplo, el servicio en la iglesia local. Había penas de separación y aislamiento, tales como el confinamiento por largos periodos de tiempo o de manera perpetua en una prisión, o el

5. Es posible que la pena de muerte haya sido empleada en raras ocasiones. Una carta del obispo de La Plata, Alonso de Granero, en 1582, recomendaba que aquellos hechiceros e idólatras que no iban a ser quemados, "como se ha hecho con otros", fueran castigados con el confinamiento. Como indica Duviols, no queda claro si "otros" se refiere a especialistas nativos o a prisioneros de la Inquisición. Sin embargo, parece probable que esta última interpretación sea la correcta. Cfr. Duviols, *Cultura andina*, xxxi. Aunque algunos visitadores amenazaron a los indios con la pena capital (e incluso los mataron durante los interrogatorios), no hay pruebas de que se aplicara como un castigo judicial oficial.

exilio de la comunidad durante muchos años. Pero las penas más claramente tomadas de la tradición inquisitorial eran los castigos infamantes y vergonzosos, mediante procedimientos de humillación y ridículo públicos: vestir las ropas y caperuzas de los penitentes, azotes, rapado del cabello y desfile por las calles en semidesnudez a lomos de una llama. Estos castigos iban a seguir siendo típicos de la posterior Extirpación y reflejaban sus objetivos punitivos.

El énfasis en la represión estimuló un estilo cuantitativo más que cualitativo que iba a caracterizar la futura Extirpación. Las *Informaciones de servicios* de Albornoz (1570, 1577 y 1584) se enorgullecían de su balance estadístico, de los nombres y números de idólatras identificados, de especialistas religiosos castigados y de las huacas destruidas. Un conocimiento detallado de la religión nativa, esencial para su efectiva supresión, fue proporcionado por la *Instrucción para descubrir* de Albornoz (1583), un precursor primitivo de un manual para extirpadores. En él se enumeraban las creencias nativas más comunes y los tipos de huacas[6].

Las técnicas de represión inauguradas por Albornoz alcanzaron su madurez a la altura de la segunda década del siglo XVII. Las campañas de extirpación del 1609 al 1622 fueron una empresa considerablemente más ambiciosa que la de Albornoz en términos tanto de escala como de duración. La principal adición al aparato represivo fue la creación del cargo de juez visitador o visitador general de las idolatrías[7]. El título fue otorgado por vez primera al sacerdote Francisco de Ávila en 1610 y posteriormente extendido en 1612 a dos de sus colegas, Diego Ramírez y Hernando de Avendaño[8]. Así, mientras que Albornoz había llevado a cabo sus investigaciones simplemente en su capacidad de visitador eclesiástico ordinario, a los

---

6 Para los prejuicios estadísticos de Albornoz, cfr. Millones, *El retorno*, p. 13.

7 Esta titulación aparecerá desde ahora en el texto como "visitador general" o, simplemente, "visitador".

8 Entre ellos, los tres visitadores iban a investigar las provincias de Huarochirí, Canta, Checras, Tarma y Chinchacocha. Cfr. Duviols, *La lutte*, p. 156.

Visitadores Generales de 1610 a 1622 se les concedieron todos los poderes del arzobispo: jurisdicción sobre los jueces eclesiásticos, derecho a visitar todas las *doctrinas*, tanto seculares como religiosas, poder para examinar el nivel de conocimientos lingüísticos de los sacerdotes y poder para destituir de sus cargos a los *doctrineros* (párrocos de las comunidades indígenas). Éste fue el primer paso en una significativa profesionalización de los procesos por idolatría que hizo de esas campañas algo cualitativamente diferente de sus predecesoras del siglo XVI[9].

El nuevo Visitador General disponía de un equipo especializado que tomaba como modelo el de la Inquisición. Consistía, como corazón del grupo, en el propio visitador (el equivalente del juez inquisitorial), el fiscal (acusador público) y un notario o escribano. A veces, el visitador podía ser reclutado de entre los visitadores eclesiásticos ordinarios y podía ocupar ambos cargos simultáneamente; pero, en general, se prefería a los sacerdotes de las *doctrinas* indias por su experiencia y sus conocimientos lingüísticos. Era responsabilidad del visitador no sólo dirigir la encuesta e interrogar a los testigos y sospechosos, sino también dictar juicio y ejecutar la sentencia. El fiscal estaba encargado de la comunicación con los indios y del arresto de los culpables; también podía actuar como intérprete. El notario registraba cada declaración. Dado que se mantenía al menos la ficción de un proceso legal, el indio acusado tenía derecho a la defensa. El papel de defensor no precisaba necesariamente de un especialista y en muchos casos se trataba de un mero gesto formal. El puesto podía ser cubierto por un componente del séquito del equipo investigador o por una personalidad local de importancia, tal como el cura, un español con estudios o incluso un indio ladino. Esta clara demarcación de responsabilidades es otro indicativo de la profesionalización de la Extirpación[10].

---

9 Para los poderes del visitador general, cfr. Duviols, *Cultura andina*, xlvii-xlviii.

10 Para un relato pormenorizado del método de proceder del visitador sobre el terreno, cfr. Duviols, *La lutte*, pp. 201-10. La descripción de Duviols se basa en gran medida en Arriaga, *La extirpación*, pp. 240-56.

El manual de los extirpadores, *La extirpación de la idolatría del Perú* (1621), escrito por el provincial jesuita Pablo José de Arriaga, superaba al de Albornoz en su codificación de los procedimientos de la visitación anti-idolátrica. Una de las principales innovaciones era la emisión de un "edicto de gracia" por el visitador a su llegada a una aldea nativa, concediendo un plazo de tres días para que los individuos pudieran denunciarse a sí mismos o a sus compañeros. Esta medida procedía de la práctica inquisitorial, de conceder la absolución a cambio de una confesión o denuncia espontáneas dentro de un periodo determinado de tiempo[11]. Una segunda gran innovación fue la extendida práctica de apartar a los especialistas religiosos de sus comunidades, para ser confinados en una prisión especialmente construida al efecto, la Casa de Santa Cruz en El Cercado (fundada en 1617). En 1621 había alrededor de cuarenta prisioneros allí[12]. Los métodos de investigación empleados por la Extirpación en esos años seguían los de Albornoz. Se hizo un inventario de huacas, *mallquis* (cadáveres momificados, huesos u otros restos de antepasados) y especialistas religiosos. A esto seguían sesiones públicas de abjuración y absolución al estilo del tradicional auto de fe: la administración de castigos, la quema de los objetos de culto y la destrucción de los emplazamientos sagrados. Las etapas de la visitación anti-idolátrica ya habían sido formalmente codificadas en el sínodo de 1613, convocado en gran medida para hacer frente al problema de la idolatría[13].

La Extirpación no sólo tomó como modelo para sus métodos y prácticas a la Inquisición, sino que también compartió su meta de imponer la ortodoxia por medio del terror institu-

---

11 Duviols, *La lutte*, p. 221.

12 Para el número de prisioneros en la Casa de Santa Cruz, véase Arriaga, *La extirpación*, p. 260. Mientras que esta institución fue empleada frecuentemente a comienzos del siglo XVII (desbordaba de prisioneros entre 1620 y 1626) y, hasta cierto punto, a mediados de dicho siglo, conforme pasaba el tiempo se fue convirtiendo en un rasgo insólito de la Extirpación. Dejó de funcionar hacia fines del siglo XVII. Duviols, *La lutte*, pp. 198-200.

13 Duviols, *Cultura andina*, xxxii-xxxiii, y *La lutte*, p. 156.

cionalizado. Duviols ha llamado a la Extirpación "la hija bastarda de la Inquisición", sosteniendo que constituía una auténtica "Inquisición de los indios"[14]. La primera edición del manual de extirpación de Arriaga se basa en el *Directorium inquisitorum* (1376), o manual de inquisidores, del inquisidor catalán Nicolás Eymerich, el cual asimilaba la idolatría a la herejía y sostenía que todos los herejes debían ser puestos bajo la jurisdicción de la Inquisición[15]. Si el propio Arriaga no pedía a la Corona que revocara su decisión y permitiera la sujeción de los indios al Santo Oficio, puede haberselo impedido sólo la tradicional desconfianza existente entre los jesuitas y el Tribunal. Aunque los generales jesuitas siempre se habían opuesto a la persecución de los conversos por el Tribunal, la abierta hostilidad entre la Sociedad de Jesús y la Inquisición databa del procesamiento del jesuita Luis López en 1578. Desde esa época, a ningún jesuita en Lima se le permitía tomar parte en actividades inquisitoriales sin la autorización del superior de la orden. La creación de un tribunal paralelo para la represión de la religión nativa, era un procedimiento efectivo para dejar a un lado tanto esta controversia como los decretos reales sobre los indios y la Inquisición. Al mismo tiempo, un tribunal alternativo enteramente bajo control archiepiscopal debe de haberle parecido la opción más atractiva al patrocinador de la Extirpación, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero (1608-22). La jurisdicción inquisitorial hubiera afectado a la propia libertad de actuación del arzobispo. Sin embargo, defensores posteriores de la Extirpación urgieron al rey a que otorgara al Santo Oficio jurisdicción sobre los indios. En 1626, el arzobispo de Lima, Gonzalo de Campo (1625-26), aconsejó al monarca que pusiera las idolatrías de los indios bajo la jurisdicción de la Inquisición. Si bien reconocía que los procedimientos y castigos del Tribunal en el caso de los indios debían naturalmente de diferir de los aplicados a los casos españoles, aún así lo consideraba apropiado para inspirar en los indios "miedo y terror". De

---

14 Duviols, *Cultura andina*, lxxiii, y *La lutte*, pp. 221-24.

15 Eymerich, *Directorium inquisitorum*. Cfr. Duviols, *Cultura andina*, lxvii-lxviii.

hecho, opinaba que éste era el único método con el que podría extinguirse la "plaga de la idolatría"[16]. Avendaño escribió al rey en 1651 y de nuevo en 1653 afirmando que el método más efectivo de extirpación de la idolatría sería someter a los curacas (cabecillas o caudillos) indios a la supervisión inquisitorial. Insistía en que su propósito no era privar a los obispos de su jurisdicción sino persuadirlos a compartirla con el Santo Oficio[17]. Aunque la Corona no aprobó su solicitud, Avendaño estableció un vínculo entre los dos guardianes de la ortodoxia concentrando en su persona tanto el papel de visitador general como el de calificador (juez responsable de "calificar"o categorizar los delitos de los acusados) de la Inquisición. Esta acumulación de funciones se hizo progresivamente frecuente a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII[18].

Al contrario de la Inquisición, la Extirpación cumplió una doble función, tanto judicial como pastoral. Las campañas del 1609 al 1622 estuvieron acompañadas de una bien organizada política pedagógica, con predicaciones en lengua vernácula y una persuasiva actividad pastoral. Los visitadores generales estaban siempre acompañados de dos o tres sacerdotes jesuitas, y los procesos eclesiásticos eran precedidos por una misión popular, consistente en doce sermones sobre los principales temas del cristianismo[19]. Sin embargo, las campañas de 1649 a 1670 parecen haberse caracterizado por un declive en la actividad misionera, con una reducida participación de misioneros

16 AGI, Lima 302, Campo al rey, 8 de octubre de 1626.

17 AGI Lima 332, Avendaño al rey, 5 de agosto de 1653. El debate sobre los indios y la Inquisición tuvo una larga duración. Todavía en 1686, Sancho de Andrade, obispo de Huamanga (1682-87), escribió al papa Inocencio XI solicitando que, puesto que hacía más de siglo y medio que la predicación de la fe había dado comienzo en el Perú, los indios ya no debían de ser considerados como neófitos y habían de ser sometidos a la jurisdicción de la Inquisición, junto con los españoles. Cfr. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, 3: 13, pp. 319-20.

18 Duviols, *La lutte*, p. 226.

19 Arriaga daba detalles de la labor misionera de los jesuitas y discutía la necesidad de que tanto los visitadores como los sacerdotes jesuitas persuadieran a los indios de entregar sus ídolos. Arriaga, *La extirpación*, p. 242.

jesuitas y un énfasis cada vez mayor en la función judicial. El instigador de estas últimas campañas, el arzobispo Pedro de Villagómez (1641-71), revela en sus propios escritos esta contradicción sin resolver entre estos dos aspectos de la Extirpación. En su *Carta pastoral de exhortación e instrucción* de 1649, observa que las visitaciones se ocupan más de "corazones" que de "cuerpos", de "trabajo duro" que de "fuerza" y de "piedad" que de "justicia". Así, sería mejor reemplazar el uso de "el aparato judicial y la autoridad" por enseñanzas, sermones y confesiones. De esta manera los visitadores podrían actuar como "padres y maestros" más que como "jueces o investigadores"[20]. Con todo, en 1654, en una carta al rey, explicaba que la función de los visitadores era no tanto ser "predicadores" sino "principalmente ser jueces", y que debían de proceder "como el Santo Oficio, publicando sus edictos, haciendo sus escrutinios, compilando sus procesos, oyendo a las partes y pronunciando y ejecutando sus sentencias"[21]. En tanto en cuanto la meta del proceso judicial siguiera siendo la destrucción física y, hasta donde fuera posible, espiritual de las huacas, la prioridad residía en la represión más que en la pedagogía. Dado que estas dos metas eran fundamentalmente incompatibles, la pedagogía inevitablemente se convirtió en una "pedagogía del miedo". A pesar de sus pretensiones pastorales, la Extirpación estaba más próxima a la Inquisición que a la actividad misionera[22].

Sin embargo, por mucho que la Extirpación modelara sus métodos y procedimientos conforme a los del Santo Oficio y por mucho que su ideología derivara del ejemplo del Tribunal inquisitorial, la "hija bastarda" no consiguió reproducir el logro más importante de la Inquisición: fracasó en institucionalizarse a sí misma. Careciendo de una firme base burocrática, nunca alcanzó el poder auto-reproductivo de la Inquisición. Precisamente porque permaneció siempre bajo la jurisdicción

---

20 Villagómez, *Carta pastoral*, p. 180.

21 AGI, Lima 303, Villagómez al rey, 28 de agosto de 1654.

22 Acerca de la "pedagogía del miedo", cfr. Bennassar, "Modelos de la mentalidad inquisitorial".

de los obispos, fracasó en desarrollar un cuerpo de profesionales de carrera comprometidos que le hubieran otorgado una existencia independiente. Carecía de un consejo permanente comparable a la Suprema (el Consejo Supremo) de la Inquisición. No tenía organismos locales que la representaran en las provincias. No tenía una plantilla permanente de oficiales. Y, sobre todo, no tenía ninguna base financiera. Los visitadores generales siguieron dependiendo de los recursos que el arzobispo les dejara disponibles. Así, si la Extirpación fue ideológicamente precoz, institucionalmente era inmadura. Su indiscutida profesionalización en términos de métodos represivos iba emparejada con un estilo amateur en su organización.

Si la Extirpación jamás se convirtió en una institución de la vida colonial, fue porque su existencia dependía demasiado de la voluntad de individuos poderosos. En el Perú, la erradicación de la religión nativa fue siempre un asunto de Estado. Descansaba demasiado en la iniciativa de arzobispos o virreyes concretos. Las campañas de 1609 a 1622 fueron el resultado de una excepcional coordinación entre las autoridades de la Iglesia y el Estado. La *Audiencia* (suprema autoridad judicial y administrativa), por ejemplo, colaboró con estas campañas, especialmente en la persona del auditor Alberto de Acuña, un jesuita[23]. Estas circunstancias no tenían necesariamente que repetirse. En su excesiva dependencia de patronos favorables reside la explicación de la característica más curiosa de las campañas de extirpación: su naturaleza intermitente.

Es importante reconocer que su intermitencia no necesariamente refleja la frecuencia "objetiva" de las prácticas religiosas nativas. Es falso decir que las campañas contra la idolatría tuvieron lugar entre 1609 y 1622 y entre 1649 y 1670 porque en esos años se produjo un recrudecimiento empírico y mensurable de las creencias nativas, independiente de las actuaciones de las autoridades coloniales. No hay razón para creer que el año 1609 fuera especialmente significativo para los nativos

23 Duviols, *La lutte*, p. 157.

andinos. El ritmo temporal de las campañas dependía de los acontecimientos dentro de la jerarquía eclesiástica en Lima[24].

Queda claro que las prácticas religiosas nativas eran una constante en la vida de las *doctrinas* provinciales. Los párrocos encontraban regularmente "idolatrías persistentes" e informaban de ello al arzobispado. Estos informes continuaron durante el siglo XVII y entrado ya el siglo XVIII. Si llegaron a su máximo durante las campañas contra la idolatría, esto probablemente es más un resultado que una causa de ellas. Pero, si bien no podía haber campañas sin que los sacerdotes locales alertaran a las autoridades, de igual manera estos informes no tenían consecuencias a menos que existiera en Lima una resolución a lanzar una campaña como respuesta. Esto queda ilustrado con el notorio ejemplo de Francisco de Ávila, el sacerdote

---

24 El hecho de que se hayan conservado muchos documentos procedentes de la provincia de Cajatambo no indica necesariamente que esta región fuera una reserva excepcional de los ritos religiosos nativos, como no debería ser interpretada la falta de documentación en cualquier otra provincia como un reflejo de la inexistencia de estas prácticas. No es de extrañar que la mayor parte de los documentos se refieran a provincias geográficamente próximas a Lima. Así, no solamente Cajatambo, sino también Checras, Chancay, Huarochirí, Jauja y Huaylas estan todas ellas altamente representadas. La proximidad geográfica y la relativa facilidad de las comunicaciones explican la ubicación de estas provincias en el primer plano de las campañas extirpadoras. Las nuevas acerca de las prácticas nativas podían ser comunicadas más rápidamente (los curas de estas provincias iban a Lima con mayor frecuencia que los de provincias alejadas) y podían organizarse las visitaciones con menores gastos.
Tampoco es sorprendente que estas mismas provincias estuvieran igualmente sujetas a *repetidas* visitaciones anti-idolátricas. Cajatambo, por ejemplo, que fue testigo de los juicios por idolatría promovidos por Bernardo de Noboa entre 1656 y 1658, ya había sido visitada en los años 1617 a 1622 (Duviols, *Cultura andina*, xi-xii). Una vez que un área determinada había sido identificada como "contaminada por la idolatría", se convertía inevitablemente en candidata principal para posteriores investigaciones, aunque fuera sólo para asegurarse de que los frutos de los esfuerzos precedentes no se echaran a perder. Así, la visitación inicial provocaba una reacción en cadena y la búsqueda de la idolatría tendía a alimentarse a sí misma. La frecuencia de las visitaciones, por consiguiente, no necesariamente representa una mayor incidencia probada de las prácticas religiosas nativas en estas áreas.

de San Damián de Checa de Huarochirí, quien descubrió en 1609 que la celebración nativa de la fiesta de la Asunción de la Virgen María también servía como rito de culto a Pariacaca, una de las deidades locales de las montañas. El "descubrimiento" por Ávila de esas prácticas proporcionó el impulso a las campañas de 1609 a 1622. Pero sus esfuerzos nunca se hubieran extendido más allá de los confines de su propia *doctrina* sin el activo apoyo de autoridades más elevadas. Fue el arzobispo de Lima, con la aprobación del virrey, Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros (1607-15), quien concedió a Ávila el título de Visitador General en 1610. Fue también el arzobispo quien obtuvo la promoción al mismo cargo de otros candidatos con aspiraciones, incluidos Diego Ramírez, Alonso Osorio, Juan Delgado, Luis Mora de Aguilar, Alonso García Cuadrado, Bartolomé de Dueñas, Rodrigo Hernández Príncipe y Hernando de Avendaño, todos los cuales eran, como Ávila, sacerdotes de las *doctrinas* indias. El descubrimiento de Ávila sólo fue significativo porque autoridades más elevadas estaban dispuestas a explotarlo para lanzar una empresa organizada, coordinada y concertada centralizadamente y cubriendo varias provincias a la vez[25].

Esto estableció una pauta que iba a repetirse a lo largo de la historia de la Extirpación. La principal fuente de información sobre la religión nativa era casi siempre el cura local. Un doctrinero emprendedor comenzaba usualmente una investigación por iniciativa propia, o a instancia de las autoridades civiles, como el curaca, el alcalde o el fiscal de la aldea. A menudo ejercía autoridad plena sobre la investigación, determinando la sentencia y el castigo él mismo y enviando simplemente un informe a Lima con propósitos de control. Estas investigaciones podían funcionar independientemente de la existencia de campañas de extirpación. De hecho, fueron la forma más común de investigación sobre la idolatría durante el siglo XVII. Así pues, aunque podían esporádicamente derivar en campañas más ex-

25 Para más información acerca de algunos de estos visitadores, cfr. Arriaga, *La extirpación*, pp. 227-28.

tensas, también podían operar autónomamente y existir aisladamente.

Cuando sí se iniciaban campañas, sin embargo, el control ejercido desde el centro se hacía más estrecho. Inicialmente, al sacerdote se le otorgaba la responsabilidad de la investigación preliminar solamente, durante la cual recogía las declaraciones de los testigos y posiblemente la confesión de los acusados, antes de remitir el caso a la capital. Entonces se adoptaba uno de los dos cursos de actuación subsiguientes. Primeramente, el propio sacerdote podía ser designado oficialmente visitador general, no sólo para la *doctrina* y el proceso sobre los cuales él había sido el primero en llamar la atención de sus superiores, sino también para toda la provincia o incluso para varias provincias. Ésta fue la práctica común durante las campañas de las décadas del 1650 y 1660. No cabe duda de que la promoción al cargo de visitador general, con sus poderes concomitantes, constituía un gran incentivo para las iniciativas de persecuciones por parte de los clérigos locales. En la otra alternativa posible, el proceso podía ser transferido a Lima para su toma en consideración por los propios letrados y oficiales del arzobispo. Esto se hizo cada vez más frecuente conforme avanzaba el siglo XVII, llegando a su cénit durante el siglo XVIII. Cualquiera que fuese la respuesta, está claro que la instigación de procesos por idolatría dependía de la estrecha interacción entre centro y localidad y de la actualización por las autoridades centrales del "potencial" permanentemente existente para campañas contra la idolatría.

Aunque el descubrimiento de las prácticas nativas por los sacerdotes locales no era, ni mucho menos, un acontecimiento excepcional, no todas las investigaciones locales sobre idolatría daban como resultado campañas de extirpación. Las oportunidades para el "descubrimiento" de la idolatría eran aparentemente infinitas, pero sin embargo las campañas se restringieron a determinadas décadas del siglo. Esta paradoja aparente puede resolverse reconociendo que sólo la decisión personal del arzobispo de Lima podía desencadenar una serie de campañas. El centro era la parte más significativa de la ecuación.

Las campañas de extirpación llevan consigo una inequívoca huella personal. Las del siglo XVII fueron la obra de tres arzobispos de Lima: Bartolomé Lobo Guerrero (1608-22), Gonzalo de Campo (1625-26) y Pedro de Villagómez (1641-71). No es una coincidencia que las primeras campañas del siglo XVII se correspondan en el tiempo con el periodo de ejercicio del cargo por el arzobispo Lobo Guerrero. Comenzaron inmediatamente después de su acceso a la sede de Lima, y su abrupta finalización se produjo rápidamente después de su muerte en 1622[26]. Con el fallecimiento en ese mismo año de Arriaga, el supervisor de los años finales de las campañas, y el reemplazo del virrey Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache (1615-21), el año anterior, el triunvirato rector había desaparecido y las circunstancias favorables a las campañas habían llegado a su fin. El vacío se cubrió en el 1625 con el nuevo arzobispo, Campo. Éste renovó las campañas, con la novedad significativa de que su propia visita pastoral fue transformada en una visitación antiidolátrica con él mismo como visitador general. Este cargo había sido siempre delegado por Lobo Guerrero. Pero la Extirpación quedó truncada una vez más con la repentina muerte de Campo en 1626. Por consiguiente, esta oleada extirpadora, que pudo haberse desarrollado en una segunda serie de campañas contra la idolatría, quedó reducida a poco más que un epílogo de la primera serie del 1609 al 1622[27].

La dependencia de la Extirpación respecto de la iniciativa

---

26 Antes de su llegada a Lima, Lobo Guerrero había sido arzobispo de Santa Fe de Bogotá (1599-1608). Cfr. Egaña, *Historia de la Iglesia*, 2: 505, 508. Allí ya había "descubierto" la idolatría, al menos un decenio antes de los hallazgos de Ávila en Huarochirí, y había dirigido en persona procesos por idolatría. El relato jesuita de estos procesos recuerda mucho el lenguaje de la posterior correspondencia de Lobo Guerrero desde Lima con el rey. ARSI, Nuevo Reino de Granada y Quito 14, fols. 1-17v, "Descripción del Nuevo Reino de Granada..." [sin fecha pero que concluye en el año 1598, fecha en la cual Lobo Guerrero fue designado arzobispo de Santa Fe], especialmente fol. 10, con referencias a *la extirpación de idolatrías*. Para referencias a Lobo Guerrero en Santa Fe de Bogotá, cfr. Duviols, *La lutte*, p. 176; Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, 2: 298-99; y Castañeda Delgado, "Bartolomé Lobo Guerrero", p. 83.

27 Duviols, *La lutte*, p. 321.

personal del prelado en jefe queda clara con la ausencia de campañas bajo el episcopado del arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1630-38). La correspondencia de éste con el rey indica que creía que la idolatría era más un mito que una realidad y que los indios estaban libres de ella[28]. Nacido en la misma tierra que los indios y siendo el primer criollo en ocupar el arzobispado, Arias puede no haber percibido las prácticas religiosas nativas como algo tan fundamentalmente ajeno y antitético al cristianismo. Sus puntos de vista ciertamente no se basaban en la ignorancia, puesto que ya había ocupado cuatro obispados en América sucesivamente (incluido el de su nativa Santa Fe de Bogotá, donde Lobo Guerrero había "descubierto" idolatrías)[29]. Una gira personal a través de su nueva jurisdicción, Lima, le confirmó en su firme convicción. Las constituciones de Arias en el Sínodo de 1636 no hacen virtualmente alusión al problema de la idolatría, ni tampoco hacen referencia a las constituciones de Lobo Guerrero sobre la materia. Hay únicamente un artículo sobre la idolatría, en el que requiere a los sacerdotes para que estén especialmente atentos a que los indios no desentierren a los muertos de los cementerios católicos, e incluso este abuso es atribuido sólo a los curacas. Como resultado, Arias no estimuló las visitaciones anti-idolátricas y, ciertamente, no nombró en especial ningún Visitador General de la Idolatría. Los partidarios supervivientes de la Extirpación, principalmente Avendaño y Ávila, sufrieron un eclipse y el renacimiento de las campañas de extirpación hubo de esperar la llegada de un nuevo prelado[30].

La segunda oleada de campañas de extirpación del siglo XVII (1649-70) fue puesta en marcha, como sus predecesoras, por iniciativa del arzobispo de Lima. La participación de Ávila y Avendaño proporcionó una continuidad en el personal de la empresa, pero su apoyo a la extirpación hubiera sido infructuoso sin la autorización archiepiscopal. Como Arias, Villagómez

---

28 AGI Lima 302, Arias al rey, 27 de mayo de 1632 y 13 de mayo de 1633.
29 Para detalles biográficos sobre Arias, cfr. Egaña, *Historia de la Iglesia*, 2: 289.
30 Duviols, *La lutte*, p. 163.

podía basarse en una extensa experiencia como prelado en América pero, al contrario que su predecesor, su conclusión fue que las prácticas religiosas nativas eran endémicas. Ya había dirigido investigaciones sobre idolatría en Arequipa, de donde había sido obispo entre 1635 y 1640, y las constituciones de su sínodo de 1639 habían dedicado un elevado nivel de atención a la cuestión. Una visita personal de tres meses a la provincia de Chancay en 1646 fue el preliminar de su reanudación de las campañas de extirpación en 1649. Ese año, Villagómez publicó su *Carta pastoral*, que sirvió como nuevo manual para los visitadores que iba a nombrar. La obra estaba claramente inspirada en la de Arriaga de 1621[31]. Ese mismo año, Villagómez nombró siete visitadores generales de la idolatría, de los cuales sólo seis emprendieron finalmente su tarea: Avendaño (para Lima y El Cercado), Osorio (para Arequipa, Huamanga y Huarochirí), Francisco Gamarra (para Canta, Tarma, Chinchaycocha y Huánuco), Pablo Recio de Castilla (para Checras y Cajatambo), Felipe de Medina (para Yauyos, Jauja, Chancay y Huaylas) y Bartolomé Jurado (para Conchucos y Huamalíes). A partir de entonces las campañas proliferaron y un buen número de sacerdotes locales fueron subsecuentemente nombrados visitadores generales durante la década del 1650, incluyendo a Diego Tello, el cura de Huaraz, Pedro Quijano Bevellos, cura de Canta, y Bernardo de Noboa, cura de Ticllo. La promoción y extensión de esas campañas surgieron directamente de los esfuerzos del propio arzobispo en persona[32].

---

31 De hecho, la obra de Villagómez carecía de originalidad, especialmente la segunda parte o *Instrucción*, de la que grandes fragmentos, incluso capítulos enteros, están tomados casi palabra por palabra de la obra de Arriaga. Por ejemplo, el capítulo 42 de la *Instrucción*, titulado *De las cosas que adoran los indios, en que consiste su idolatría* ... , está en mayor o menor grado copiado totalmente del capítulo 2 del libro de Arriaga; el capítulo 43, *De los ministros de la idolatría*, es un calco virtual del capítulo 3 de Arriaga; y el capítulo 44 sobre las festividades indígenas es difícilmente diferenciable del capítulo 5 de Arriaga. Todos los capítulos del libro de Villagómez relativos a las creencias y prácticas indias o que prescriben medidas y procedimientos a adoptar en contra de ellas están copiados por entero de la obra de Arriaga o se basan grandemente en ella.

32 Las fuentes documentales son muy desiguales en cuanto a lo que revelan acerca de las actividades de estos visitadores. Hay mucha más información

La década del 1660 ha sido vista, justificadamente, como el inicio de un declive en las campañas de investigación. Aunque las investigaciones sobre idolatría a nivel local continuaron durante el resto del siglo XVII, no hubo intento alguno de reavivar las campañas coordinadas centralizadamente. Las del 1649 a 1670 fueron las últimas del siglo. Se acostumbra a fechar los inicios de este declive en una carta de Villagómez al rey en 1658, en la que el arzobispo se queja de sus dificultades para encontrar visitadores y misioneros para pesquisas sobre la idolatría[33]. La empresa había sido objeto en particular de la mala disposición por parte de los jesuitas, quienes habían decidido retirar su cooperación. El motivo principal era el temor de la Compañía a perder el respeto de los indios y que su labor pastoral quedara socavada, si continuaban ayudando a los visitadores en su tarea. Sería demasiado fácil para los indios llegar a la conclusión de que los padres jesuitas estaban transmitiendo a los jueces eclesiásticos el conocimiento de las prácticas religiosas nativas que les había sido revelado en la santidad del confesionario. La participación en los procesos por idolatría, que eran fundamentalmente punitivos más que instructivos, amenazaba con poner en cuestión sus misiones evangelizadoras. Es absolutamente cierto el hecho de que la

---

acerca de la labor de Noboa y Quijano (y del posterior visitador en la década de 1660, Juan Sarmiento de Vivero) que respecto de Jurado y Gamarra, por ejemplo, y virtualmente ninguna en absoluto acerca de las actividades de Osorio y Recio de Castilla. Es difícil determinar si la mayor frecuencia de las referencias a determinados individuos significa un celo más grande por parte de éstos o simplemente la conservación desproporcionada de documentación acerca de sus actividades. La significativa aparición de estos individuos (especialmente Noboa y Sarmiento) en otras fuentes documentales (por ejemplo, procedimientos legales adoptados por los indios contra los abusos de sus visitadores) sugiere un mayor celo por su parte.
Para más detalles sobre estas campañas, cfr. Duviols, *La lutte*, pp. 164-65. Para ahondar más en su trasfondo, cfr. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, 3: 1-34. Felipe de Medina escribió un informe de sus visitaciones a Chancay en 1650, acompañado por los jesuitas Lorenzo de Tapia y Jerónimo de Herrera. Cfr. AGI, Lima 303, "Relación que hizo Felipe de Medina", 25 de Marzo de 1650. Fue publicada en Medina, *La imprenta en Lima*, 2: 215-21.

33 AGI, Lima 59, Villagómez al rey, 10 de Julio de 1658. Cfr. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, 3: 8; y Marzal, *La transformación*, pp. 219-21.

participación de los jesuitas había sido esencial para las campañas de extirpación, pero no queda claro que esta carta deba de tomarse al pie de la letra. En primer lugar, estas objeciones no eran una novedad. Arriaga ya había informado acerca de los mismos escrúpulos en la participación en las visitaciones anti-idolátricas entre algunos de sus correligionarios, pero esto no les había impedido acompañar a los visitadores en las campañas de 1609 a 1622. En segundo lugar, ésta no era la primera vez que Villagómez se había quejado de sus dificultades con los jesuitas. En una carta al rey de 1654 ya había explicado la reluctancia de los jesuitas a participar. Sin embargo, esto no parece haber causado una reducción en las campañas después de esa fecha. Finalmente, aunque su número puede haber disminuido, queda claro a partir de la propia documentación que sacerdotes jesuitas continuaron acompañando a los visitadores durante las campañas de la década de 1660. No parece haber razón alguna para atribuir una gran significación a la carta de 1658, especialemente en vista de que las visitaciones continuaron sin disminuir a lo largo de la década del 1660. El declive real vino después de 1671, con la muerte de Villagómez[34].

Otra razón que ha sido propuesta para explicar el ocaso de las campañas es la falta de las autoridades centrales en contribuir, como habían hecho durante las campañas del 1609 al 1622, a los gastos de los visitadores[35]. En más de una ocasión, Villagómez pidió al rey que anulara su decisión y permitiera a los visitadores aprovechar los recursos comunales de los indios para su manutención durante las visitaciones. La negativa del

---

34 Para las tempranas objeciones jesuitas a la participación en visitaciones anti-idolátricas, cfr. Arriaga, *La extirpación*, p. 242. Villagómez ya se había quejado al rey de la dificultad de persuadir a los jesuitas; cfr. AGI, Lima 303,Villagómez al rey, 28 de Agosto de 1654, fols 5v-6. Sacerdotes jesuitas acompañaron a los visitadores en expediciones a Cajatambo en 1660 y entre 1664 y 1666; cfr. ARSI, Peruana Litterae Annuae V 1651-74, Carta Anual para 1660-61, fols. 69v-70, y Carta Anual para 1664-66, fol. 107v.

35 Acosta, "La extirpación", p. 185. En sendas cartas al rey, Villagómez le pidió que cambiara de parecer y autorizara a los visitadores a cargar sus gastos de manutención a los indios; AGI, Lima 303, 28 de Agosto de 1654, fols. 2v-5, y AGI, Lima 59, 10 de Julio de 1658, fol. 3.

rey a seguir el consejo del arzobispo obligó a los visitadores a buscar sus propias fuentes de recursos financieros. Es discutible, sin embargo, que tal obligación hubiera actuado como un freno a la participación en las campañas. El encabezamiento de investigaciones anti-idolátricas seguía siendo atractivo para los párrocos, quienes deseaban atraer la atención hacia ellos y adquirir poderes significativos. A pesar de sus protestas al rey, que deberían probablemente ser interpretadas como una exageración con el fin de obtener nuevos apoyos por parte del rey, Villagómez fue capaz de encontrar nuevos candidatos para las visitaciones, que continuaron bien entrada la década del 1660, especialmente bajo el infatigable Juan Sarmiento de Vivero. En cualquier caso, queda claro que los visitadores simplemente emplearon sus poderes para forzar la entrega de contribuciones financieras por parte de las comunidades sujetas a investigación. La frecuente denuncia de los excesos de los visitadores es testimonio de su voluntad de recuperar sus gastos y convertir sus esfuerzos en algo económicamente rentable a costa de los indios. La extirpación sí quedó debilitada por la falta de un financiamiento central, pero esto no fue porque los clérigos fueran reacios a participar; más bien, el debilitamiento fue causado por la creciente corrupción de las campañas conforme los visitadores coaccionaban a los indios para que les entregaran recursos económicos. Las acusaciones de embargo de las propiedades de los indios y del uso de la tortura pueden haber sido la auténtica razón por la que los jesuitas se volvieran poco dispuestos a participar. Lo que es más importante, los abusos de los visitadores dieron como resultado una cada vez mayor frecuencia de presentación de demandas judiciales por parte de los indios contra sus explotadores. El recurso por parte de las comunidades nativas a la litigación contra sus opresores infirió un golpe fatal a las campañas al paralizarlas en las redes de la burocracia.

Queda claro que el declive de las campañas no puede ser atribuido a la pérdida de interés por parte de las autoridades eclesiásticas, en la persecución de las desviaciones religiosas nativas. No solamente los procesos por idolatría continuaron teniendo lugar durante los años finales del siglo XVII, sino que

se caracterizaron también por una creciente profesionalización. En la década del 1690, bajo el mandato del arzobispo Melchor Liñán de Cisneros (1678-1708), muchos procesos por idolatría fueron trasladados a Lima para su resolución. Este acontecimiento se vio acompañado por otro fenómeno significativo, la creciente importancia de la defensa de los nativos, que asumió un papel destacado por vez primera. Mientras que hasta entonces el papel de la defensa no había merecido la existencia de sus propios especialistas, hacia fines de siglo el oficio de defensor había adquirido un elemento de continuidad y a menudo era ocupado por un mismo individuo durante varios procesos distintos. Ambos acontecimientos constituyen una ruptura significativa con las prácticas pasadas de la Extirpación. Aunque no hay ninguna confirmación documental explícita, parece probable que esta ruptura reflejara una preferencia consciente por métodos diferentes de los que progresivamente se habían ido desacreditando bajo Villagómez. En particular, la creciente corrupción y la cada vez más frecuente respuesta legal que las campañas de la década de 1660 habían provocado, pueden haber persuadido a las autoridades eclesiásticas de que las campañas de base local ya no eran la respuesta más efectiva al problema de la disidencia religiosa nativa. Así, el traslado de los procesos a Lima representaría un substituto para las campañas de extirpación, explicando por qué ningún visitador general de la idolatría fue nombrado bajo el episcopado de Liñán de Cisneros.

La determinación de erradicar las persistentes prácticas religiosas indígenas sobrevivió sin disminuir hasta la tercera década del siglo XVIII. La preocupación de las autoridades eclesiásticas siguió siendo tan grande que el decenio del 1720 fue testigo de un renovado intento, aunque malogrado, de revivir la clásica campaña de extirpación, conforme el título de visitador general de la idolatría fue resucitado por vez primera en cerca de medio siglo. Aunque los datos de este periodo han sido casi completamente ignorados por los historiadores[36], re-

36 La única valoración real (y muy perspicaz) del material del siglo XVIII es la de Karen Spalding, pero hasta ella exagera el desinterés oficial cuando

velan una remarcable coherencia en sus propósitos por parte de estos tardíos abogados de la Extirpación tradicional y desmienten la idea de que a la altura del siglo XVIII las prácticas religiosas indígenas se habían convertido en más "aceptables". Es innegable, sin embargo, que las investigaciones de la década de 1720 nunca se aproximaron a la escala de mediados del siglo XVII. Si la documentación superviviente está completa (lo cual es improbable, dado que muy pocos registros del siglo XVIII se han conservado), sólo un sacerdote, Pedro de Celis, recibió el nombramiento de visitador general. Pero su existencia es testimonio de la continuidad de la ideología y métodos de la Extirpación, incluso un siglo y cuarto después de sus inicios. Como las anteriores campañas, este tardío renacimiento dependía de la iniciativa personal de un arzobispo de Lima, Diego Morcillo Rubio de Auñón (1724-30).

Queda claro a partir de este breve relato que el despliegue de campañas de extirpación fue un fenómeno nada regular o común, sino extraordinario. La excepcionalidad de la Extirpación peruana queda de relieve con la comparación con el virreinato de Méjico, el cual, después de la temprana actividad de Landa, nunca experimentó oleadas de erradicación represiva de la religión nativa[37]. La diferencia significativa entre los dos virreinatos reside en la precocidad de la evangelización en Méjico, la repulsa ante los severos y represivos métodos de Zumárraga y Landa y la ausencia de cualquier resistencia abierta por parte de los indígenas (algo al estilo del Taki Onqoy, que fue percibido por los españoles, casi con seguridad erróneamente, como un fenómeno relacionado con el Estado neo-

escribe que la continuada persistencia de las ceremonias tradicionales "no fue nunca perseguida por las autoridades religiosas". Spalding, *Huarochirí*, pp. 263-69.

37 En Méjico, el control de la ortodoxia india fue puesto a cargo del *provisor* (vicario general) de cada diócesis y archidiócesis. Se creó una burocracia de funcionarios y se establecieron tribunales y juzgados para los indios. Pero estas actividades rutinarias nunca desembocaron en verdaderas y reales "campañas de extirpación". Cfr. Greenleaf, "Historiography of the Mexican Inquisition", p. 261.

inca de Vilcabamba). En Méjico, la Extirpación del siglo XVII siguió siendo una empresa individual, aislada, incapaz de despertar el entusiasmo de las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles[38]. La mayoría de los escritos de los extirpadores mejicanos, como Jacinto de la Serna, Pedro Ponce, Hernando Ruiz de Alarcón y Pedro Sánchez de Aguilar, no fueron siquiera publicados hasta finales del siglo XIX. La prosecución de la extirpación en el Perú proviene de las peculiares circunstancias de su tardía y desorganizada evangelización, de los factores geográficos que favorecieron la supervivencia de bolsas aisladas, alejadas de las influencias cristianas y, sobre todo, del apoyo de los jesuitas.

Es importante reconocer que la opción por la extirpación no fue una norma, de la que cualquier subsiguiente alejamiento deba ser justificado como una inexplicable desviación. Más bien, la experiencia de Méjico y la del Perú, excepto durante los años 1609-22, 1649-70 y 1725, sugeriría que fue la Extirpación misma lo que constituye la aberración de la norma. Si la Extirpación gozó del apoyo de poderosos partidarios, también sufrió la oposición de antagonistas igualmente poderosos. De hecho, los últimos eran tan numerosos que está claro que los partidarios de la extirpación no eran el baluarte de la ortodoxia establecida sino los defensores de una facción minoritaria. La aparición intermitente de las campañas de extirpación estuvo determinada en gran medida por el conflicto permanente entre estos dos grupos, un conflicto que fue especialmente ardoroso porque se derivaba de desacuerdos ideológicos sobre nada menos qué significaba ser cristiano. Es a este debate al que debemos dirigir ahora nuestra atención.

II

Cuando los españoles del siglo XVI se encontraron con la religión nativa andina, respondieron inventando la "idolatría".

---

38 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, pp. 153 y 170.

Esto no quiere decir que el concepto de idolatría fuera algo nuevo. Al contrario, formaba parte integral de la herencia cultural española, determinada por la clasificación del antiguo paganismo por los primeros Padres de la Iglesia y modificada por el escolasticismo medieval. Claramente, la mente española no era una tabla rasa, ni un espejo que pudiera reflejar el "auténtico" fenómeno empírico de la religión indígena. Así pues, la respuesta española a la religión americana puede denominarse una invención, porque proyectaba sobre la experiencia empírica del Nuevo Mundo un sistema foráneo de categorías religiosas[39].

La religión andina fue interpretada conforme a la dicotomía entre "idolatría" y "superstición". Estas categorías habían sido claramente diferenciadas por los escritores cristianos clásicos. Según Santo Tomás de Aquino, la superstición era "la religión llevada al exceso". Este exceso residía, no en dar demasiado culto a Dios, sino en ofrecerle culto de alguna manera que fuese inapropiada o, en otros casos, en ofrecer culto divino a algo que no era merecedor de ello. Esta última categoría de superstición podía tomar la forma, primeramente, de falsas observancias, que eran la expresión de la creencia de que en ciertas criaturas se encontraban poderes divinos; en segundo lugar, de la adivinación, que era la atribución de poderes divinos a demonios; y, en tercer lugar, de la idolatría, o la prestación a criaturas (objetos de creación) del culto debido exclusivamente a Dios. Idolatría significaba, pues, no sólo el culto de ídolos propiamente dichos, como su etimología (*idolo-latria*) podría sugerir, sino tambien el culto de cualquier "criatura" u objeto de creación, el cual, por definición, no puede ser divino y, por consiguiente, no puede figurar como un adecuado recipiente de culto. La idolatría fue definida explícitamente como una subdivisión de la categoría más amplia de superstición, cualquier forma indebida o excesiva de culto. La relación de la ido-

39 Ibid., p. 6. Los autores describen como los primeros cronistas de América interpretaron las religiones nativas en los términos del concepto de "idolatría".

latría con la superstición era, en consecuencia, la de una parte con el todo[40].

A la altura del siglo XVI, esta distinción clásica entre idolatría y superstición se había perdido en gran medida entre aquellos escritores cuyas obras iban a ejercer una profunda influencia en la lucha contra la religión nativa en el Perú. En lugar de ello, las dos categorías se habían asimilado estrechamente. Este alejamiento relativo de las posiciones clásicas procedía de la moderna identificación de idolatría y superstición por igual con el culto al diablo. Para Santo Tomás, sólo el pecado de adivinación estaba explícitamente asociado con la intervención diabólica. El pecado de idolatría provenía principalmente de la ignorancia y vanidad del género humano, más que de las malvadas maquinaciones de espíritus demoníacos. La propensión de la Humanidad por la idolatría surgía, en primer lugar, de su disposición (especialmente, de su "afecto mal dirigido", que le llevaba a venerar más allá de lo razonable), de su gusto natural por la representación y de su ignorancia del verdadero Dios. Los intentos de los poderes demoníacos por confundir al género humano, hablándole a través de ídolos y llevando a cabo actos maravillosos, eran sólo una causa complementaria[41].

Los escritores del siglo XVI, sin embargo, cambiaban el orden de esas dos causas principales. La intervención diabólica ya no era simplemente una causa contributoria, sino la causa esencial. Pedro Ciruelo, el canónigo de la catedral de Salamanca cuya obra *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1530) se

---

40 Santo Tomás de Aquino, la mayor autoridad de la Edad Media sobre cuestiones de idolatría y superstición, se basaba grandemente en la obra de san Agustín para sus definiciones. Cfr. Santo Tomás, *Summa theologiae*, 2a 2ae 92.1, 92.2, 94.1. Véase también san Agustín, *On Christian Doctrine*, 2.20. Hemos encontrado de gran utilidad los análisis de Glenn, *Tour of the Summa*, p. 247; y Monahan, *Moral Theology*, 3:9-21. Para las definiciones de superstición e idolatría, cfr. también Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, pp. 363-64.

41 Santo Tomás, *Summa theologiae*, 2a 2ae 94.4.

convirtió en la referencia modélica sobre el tema en el siglo XVI, escribió: "El grandísimo pecado de la idolatría... es muy abominable delante de Dios; porque la idolatría quita a Dios la honra y obediencia debida y la da a su enemigo capital, que es el Diablo". La idolatría, el pecado contra la latria, ya no era simplemente el culto de criaturas; se trataba de un acto de pura traición contra Dios al ofrecerle culto a su enemigo, el propio Satán. La idolatría se había hecho sinónima del culto diabólico[42].

Habida cuenta de que las raíces de ambos crímenes venían de la intervención diabólica, la superstición ya no podía distinguirse de la idolatría. Si todas las supersticiones y falsas observancias le habían sido enseñadas a los hombres por el Diablo, entonces todos los que las practicaban debían de ser sus discípulos. Mientras que Santo Tomás había definido la idolatría como una forma de superstición, Ciruelo daba la vuelta a la ecuación y reclasificaba la superstición como una subdivisión de la idolatría. Enumerando cuatro tipos de idolatría, distinguía, por una parte, entre la clara y manifiesta idolatría de los necrománticos, que hablaban con el diablo, y, por otra parte, los tres otros tipos, representados por las supersticiones, las falsas observancias y las hechicerías. La idolatría inspirada diabólicamente había sido elevada a una categoría por derecho propio[43].

La asimilación tanto de la idolatría como de la superstición al culto al diablo caracterizaba las obras de los escritores jesuitas, las mismas que proporcionaron las bases ideológicas de la Extirpación. El provincial jesuita y misionero en el Perú, José de Acosta, seguía a Ciruelo cuando identificó la idolatría con el culto diabólico y atribuyó por ello a un origen diabólico las prácticas religiosas nativas. El primer capítulo del quinto libro de su *Historia natural y moral de las Indias* se titulaba "Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y invidia del demo-

42 Ciruelo, *Reprobación*, pp. 5, 16 y 18.
43 Ibid., pp. 5-6, 25-26 y 31.

nio"; en otro lugar de la obra escribe que honrar a los ídolos es lo mismo que honrar al Demonio. Las huacas eran, por consiguiente, meros portavoces de Satán, y sus ritos y ceremonias eran simplemente una parodia diabólica de la verdadera fe[44].

Acosta estableció una aguda distinción teórica entre idolatría y superstición. Mientras que la idolatría comprendía creencias y objetos de culto equivocado (fueran fenómenos naturales o invenciones humanas), las supersticiones abarcaban prácticas erróneas (ritos, ceremonias y sacrificios)[45]. Mientras que el honrar en exceso a los difuntos, lo que equivalía a darles culto, era una forma de idolatría, la realización de sacrificios y las ofrendas de comida y vestidos a esos mismos difuntos eran supersticiones[46].

En la práctica, sin embargo, Acosta usaba los términos de manera casi intercambiable. Frecuentemente asimilaba la superstición y el culto de los muertos, refiriéndose, por ejemplo, a "el supersticioso culto de sus ídolos" o a "todas las imágenes y huacas y demás representaciones plásticas de las supersticiones de los indios", o la extensa "superstición" de "las diferentes clases de sacrificios y huacas". Acosta observaba que aquellas naciones indias caracterizadas por un poder y una capacidad organizativa superiores tenían mayor número y clases más serias de "supersticiones diabólicas", mientras que entre aquellas que habían alcanzado un menor progreso la "idolatría" era mucho más escasa. El catequista diligente, escribió, no debe sólo luchar contra la "vanidad de los ídolos" en general sino también refutar "los dioses particulares y huacas y otras supersticiones que son especiales para su pueblo". Esta "casi infinita variedad de supersticiones" provenía directamente del culto de los ídolos. Así, las supersticiones se convertían en indiferenciables de la idolatría, porque las primeras eran ellas mismas derivados fragmentarios de la última. De ello se dedu-

---

44 Acosta, *Historia natural*, pp. 217, 231, 235, 255 y 278.
45 Ibid., p. 219.
46 Ibid., pp. 225-28, 234 y 271.

cía que, en calidad de vestigios residuales de la marea en retroceso de las creencias idolátricas, las ceremonias y ritos supersticiosos eran tan pecaminosos como la auténtica reverencia idolátrica de criaturas, puesto que ambos procedían del mismo origen diabólico. La idolatría era el tronco del que crecían las ramas de la superstición, y ambos estaban arraigados en la inspiración diabólica[47].

Los escritos del principal ideólogo de la extirpación, Arriaga, se derivaban en gran medida de las ideas de Acosta. Aunque el manual de Arriaga sólo contiene unas pocas referencias explícitas al *De procuranda* de Acosta (pp. 224 y 257), toda la obra está fundamentada en los principios de este último. Por ejemplo, la sentencia de Arriaga de que "algunos rastros de idolatría" que quedaban en el Perú habían sido "mamados con la leche [de la madre] y heredados de padres a hijos", es un eco de la famosa referencia de Acosta a "la enfermedad idolátrica hereditaria", que había sido "contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche". Como Acosta, Arriaga distinguía en teoría entre la verdadera idolatría, la atribución de la divinidad a criaturas, expresada en el culto de huacas y mallquis, y la superstición, que incluía ceremonias, ritos y costumbres. Por ejemplo, reconocía que a las *zaramamas* (dos mazorcas de maiz que brotaban juntas) no se les otorgaba el culto rendido a una huaca o una *conopa* (una piedra pequeña, en la cual se decía que residían las deidades de la casa, la familia o las personas, usada para promover la fertilidad de las cosechas y el ganado), pero que eran tenidas "supersticiosamente como una cosa sagrada". Aún así, como Acosta, Arriaga describía el culto de las huacas indiferentemente como una idolatría o una superstición. Se refería a las huacas como "idolatrías" (por ejemplo, "sus huacas y conopas y los otros instrumentos de sus idolatrías") y, sin embargo, asociaba las huacas a la superstición ("las huacas y otras supersticiones"). Al igual que Acosta, creía que las supersticiones

47 Acosta, *De procuranda*, 2: 255-59 y 269-71.

indias surgían del tronco de la idolatría: "todas son ramas y hojas que nacen del tronco de su gentilidad e idolatría"[48].

La asociación de la idolatría y la superstición con el culto del diablo fue el principio fundamental de la ideología de la Extirpación. Su consecuencia más importante fue el conferir el *status* de apóstatas, incluso de herejes, a los indios. Ya en 1609, Ávila había acusado a los indios de su *doctrina* de apostasía por continuar celebrando ritos nativos[49]. De igual manera, en 1614, el visitador Luis de Mora y Aguilar absolvió a los habitantes de la aldea de Concepción de Chupas de los pecados de "idolatría y apostasía"[50]. Esta condición se consideraba como endémica a lo largo de todo el virreinato. El arzobispo Lobo Guerrero informó al rey en 1611 que "todos estos indios de mi arzobispado, y los de los demás obispados, están el día de hoy tan infieles e idólatras como cuando lo mismo se conquistaron"[51]. Las constituciones del Sínodo de Lima de 1613 hacen constantes menciones a los indios como idólatras y apóstatas[52]. El arzobispo Campo informó al rey en 1626 que había encontrado muchas partes de su arzobispado contaminadas con "idolatrías y herejías", por cuya razón recomendaba que los procesos de indios por esos delitos debían ser puestos bajo la jurisdicción de la Inquisición. Para los extirpadores y sus partidarios, la "idolatría" era una elección consciente más que el producto de hábitos arraigados[53].

---

48 Arriaga, *La extirpación*, pp. 195-96, 198, 205, 215-16, 218 y 244-46. Para la referencia a la leche materna, cfr. Acosta, *De procuranda*, 2: 255.

49 Duviols, *La lutte*, pp. 148 y 221.

50 AGI, Lima 301, "Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo". Cfr. también el análisis de Duviols acerca de esta visitación, en Duviols, "La visite des idolâtries", pp. 497-510.

51 AGI, Lima 301, Lobo Guerrero al rey, 20 de Abril de 1611, fol. 2.

52 "Constituciones sinodales del arzobispo Lobo Guerrero", Lima, 1614, lib. 1, tit. 1, cap. 6. Reimpreso en Duviols, *Cultura andina*, pp. 511-14.

53 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 156. Aún así, los extirpadores no podían menos de reconocer el origen cultural de este comportamiento. Arriaga, por ejemplo, estaba de acuerdo con Acosta en que esta inclinación se absorbía con la leche de la madre. Esto revela una contradicción fundamental sin resolver en el corazón mismo de la ideología de la Extirpación:

Así la idolatría, la superstición, la herejía y la apostasía fueron todas ellas asimiladas entre sí hasta que pareció que los indios difícilmente podían ser considerados como cristianos. Pero una ideología así no era monolítica, y la estrecha identificación de esos pecados fue seriamente cuestionada. No todos los escritores habían estado de acuerdo con la asociación hecha por Acosta de la religión andina con el culto al diablo. El más famoso oponente de la interpretación diabólica de la religión nativa fue el fraile dominico Bartolomé de las Casas. Las Casas seguía a Santo Tomás en su atribución al Diablo de un papel complementario en la idolatría. Para el dominico, el origen de la idolatría estaba en la perversión de la religiosidad natural del hombre. Cuando faltaba la guía de la gracia y la instrucción, el culto debido a Dios podía extraviarse por la misma fuerza del apetito religioso del género humano; de ahí que la latría se tornara en idolatría. Era cierto que Satán era capaz de sacar ventaja del extravío del ansia religiosa de la Humanidad, para impedir el reconocimiento del Dios verdadero y para hacerse adorar él en su lugar; pero la fuente original de la idolatría brotaba de la ceguera innata del género humano en ausencia de las enseñanzas de Cristo, y no del omnipresente poder y malevolencia de Satán. La intervención del Diablo se limitaba al inicio de las prácticas mágicas entre los indios, las cuales eran claramente reconocibles como supersticiones (intentos pecaminosos de conocer las contingencias futuras a través de otras fuentes distintas de las naturales o divinas) y no como idolatría[54].

Al igual que Las Casas, algunos expertos en prácticas reli-

¿hasta qué punto un rasgo culturalmente determinado podía ser un acto de elección?

54 Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 1:381, 387 y 440. David Brading ha subrayado la polarización entre Acosta y Las Casas. Mientras que el jesuita definía a Satanás como la fuente y origen de la religión pagana, el dominico formulaba un argumento esencialmente naturalista, remontando el origen de la idolatría a las ambiciones y temores humanos, que eran el resultado de la naturaleza caída del Hombre, mientras que el Demonio simplemente intervenía para sacar partido de esta debilidad. Cfr. Brading, *The First America*, p. 192.

giosas andinas estaban preocupados por salvar de la infamia a la tradición religiosa autóctona. Diferenciando claramente entre superstición e idolatría, podía negarse que hubiera una intención explícita de dar culto a criaturas en todos los ritos andinos. Mientras que Arriaga encontraba la idolatría en cada aspecto de la vida diaria, el cronista Cristóbal de Molina se negaba a considerar que las ceremonias vinculadas a los ritos familiares del ciclo de la vida fueran idolátricas y las definía más bien como simples expresiones de la solidaridad comunal. Los ritos nativos de la atribución del nombre y del corte ritual del cabello eran ceremonias llevadas a cabo "sin la menor huella de idolatría". Estas interpretaciones no estaban confinadas al Perú. En Méjico, el fraile dominico Diego Durán distinguía entre la auténtica idolatría y las costumbres supersticiosas. Durán toleraba el uso de ornamentos florales en las festividades cristianas que coincidían con la fiesta de Tezcatlipoca, en cuanto que "no había rastro de idolatría en ello": simplemente expresaban "una antigua costumbre". La costumbre se distinguía aquí de la idolatría por el hecho de que era automática y carente de toda fundación consciente. Dado que el entramado institucional de la religión nativa se había derrumbado, cualquier supervivencia, privada de la coherencia fundamental que antiguamente unificaba todos los actos de la vida, sólo podía ser clasificada como superstición. Fue esta distinción la que dominó el debate entre los abogados de la extirpación y sus oponentes[55].

Está claro que el debate dividió nítidamente a la opinión eclesiástica. Uno de los principales propósitos del manual de Arriaga era satisfacer "a personas graves y doctas que no sólo han dudado de lo que aquí verán claramente, sino contradicho en muchas ocasiones, que hay idolatrías entre los indios, diciendo que todos son buenos cristianos"[56]. El asunto causó un desacuerdo tan grande entre las grandes mentes clericales del

55 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, pp. 114-15; Molina, *Relación*; Durán, *Historia de las Indias*, 1: 55.

56 Arriaga, *La extirpación*, pp. 194 y 225.

periodo que, cuando el arzobispo Campo llegó por vez primera a Lima, quedó tan impresionado por la pasión en todos los bandos que decidió efectuar una visita personal a su archidiócesis para verificar personalmente la existencia de prácticas religiosas nativas. Campo escribió:

> Hallé variedad de opiniones cuando entré en Lima cerca de esto; y entre los hombres graves y de más importancia unos me decían que había mucha idolatría y de estos los más eran teólogos, predicadores y personas de mucho celo de almas; otros me decían que era invención y codicia de los visitadores que debajo de este título pretendían ganar plata; y que se hacía grande agravio a los indios en imputarles cosa semejante; otros decían que bien creían que habría alguna idolatría, pero no tanta como se decía[57].

Así pues, había al menos una división a tres bandas sobre el tema, en la que dos facciones se oponían a los abogados de la Extirpación.

Fue en esta época, entre 1622 y 1626, cuando la primera oleada de las campañas había finalizado y el triunvirato responsable de su ejecución había desaparecido, que salió a la luz mucha de la resistencia a la extirpación hasta entonces reprimida. Entre los primeros en expresar su oposición estaban las órdenes mendicantes. En 1622, el provincial de los Agustinos, Francisco de la Serna, informó al rey que "ni una huella" de idolatría iba a encontrarse entre los indios en sus *doctrinas*. Señalaba que las investigaciones de Luis Cornejo, el provincial dominico que había sido nombrado por el propio arzobispo para investigar las prácticas nativas a través de toda la archidiócesis había llegado a la conclusión de que los indios no eran culpables del culto de ídolos sino más bien sólo de "abusos y ritos" que observaban "a imitación de sus mayores". De la Serna se basaba en argumentos similares a los de Molina para

57 AGI, Lima 302, Campo al rey, 8 de Octubre de 1626.

así absolver a los indios de la acusación de idolatría. Para resolver la cuestión, el provincial agustino declaraba su intención de emprender visitaciones por todas las aldeas del arzobispado de Lima y el obispado de Trujillo, puesto que era extremadamente escéptico respecto del relato dado por el jesuita Arriaga. Este desafío abierto a la ideología de la Extirpación era reflejo en parte de la vieja hostilidad hacia los jesuitas de las órdenes mendicantes; pero también expresaba una interpretación de las prácticas religiosas nativas fundamentalmente opuesta a la de los abogados de la Extirpación. El provincial de los Mercedarios compartía claramente esta interpretación alternativa cuando informó al rey en 1626 de que pocos indios eran idólatras, a no ser que el término se aplicara a sus "falsas supersticiones", en cuyo caso había pocos que no debieran de ser incluidos. La acusación de idolatría era inválida, no porque no se conservaran elementos de la religión nativa, sino porque los ritos indios eran sólo un vestigio del pasado, un acto reflejo, una imitación de sus antepasados sin contenido real de creencia[58].

La Extirpación fue también objeto de oposición por parte de personas de dentro de la administración religiosa y política del arzobispado. En 1622, después de la muerte de Lobo Guerrero pero antes de la llegada del nuevo arzobispo, el *cabildo* eclesiástico de Lima suspendió las visitas anti-idolátricas, supuestamente en base a los excesos que habían sido denunciados por los indios, y comenzó una investigación secreta contra los visitadores[59]. Cuando Campo reanudó las campañas en 1625, la Audiencia de Lima puso en cuestión no sólo la seriedad de las prácticas religiosas nativas sino también los procedimientos de las campañas contra la idolatría y sus aparentes excesos. Sus miembros alegaban que los visitadores y los jesuitas estaban exagerando la extensión de la idolatría para justifi-

---

58 AGI, Lima 325, De la Serna al rey, 9 de Mayo de 1622. Para un análisis de la carta, cfr. Duviols, *Cultura andina*, xlv-xlvi. AGI, Lima 302, De la Torre al rey, 30 de Octubre de 1626.

59 AGI, Lima 310, cabildo eclesiástico al rey, 8 de Mayo de 1623. Acerca de las investigaciones secretas contra los visitadores, cfr. AAL, Idolatrías 1 (4.7; 2.6; y 6.5).

car la importancia de su trabajo. Si los indios confesaban su idolatría, era porque eran "fáciles" y decían a los visitadores lo que éstos querían oír, a cambio de recompensas o con el fin de complacerles y librarse ellos mismos de sus pesquisas. Si no confesaban, los visitadores se llevaban su ganado con el pretexto de que estaba destinado a los sacrificios a las huacas. Así, no sólo las acusaciones eran falsas, sino que las investigaciones sometían a los indios a serios abusos y exacciones[60].

El refinado argumento de que los visitadores se estaban "inventando" la idolatría para justificar su trabajo subvertía los cimientos mismos de la Extirpación. Está claro que la hostilidad estaba inspirada en parte por cuestiones de invasión de jurisdicción y de infracción de derechos. La Extirpación suministraba la oportunidad para una enorme extensión de los derechos del arzobispo (y de los jesuitas). La Audiencia estaba disgustada por el despótico tratamiento recibido del arzobispo por su propio fiscal y por el *Procurador de los Naturales* (el abogado de los indios), cuando éstos intentaron intervenir para obtener justicia para algunos indios que habían sido encarcelados en El Cercado. Pero la oposición a los principios y métodos de la Extirpación no era simplemente una muestra de disputas nimias con el arzobispado, pues iba más allá de las meras conveniencias políticas. Había muchos prelados en otras diócesis del virreinato que compartían sus reservas acerca de la necesidad de campañas de extirpación. Estas reservas se basaban en profundos desacuerdos ideológicos con la Extirpación.

Algunos obispos rechazaban la pretensión central de la Extirpación, negando la existencia de forma alguna de prácticas religiosas nativas. El obispo del Cuzco, Lorenzo Pérez de Grado (1619-27), escribió al rey que había hallado su diócesis "limpia de idolatrías, abusos y ritos antiguos". El obispo de Trujillo, Francisco de Cabrera (1616-19), impugnaba la necesidad de campañas de extirpación en su diócesis, dado que los indios no sólo estaban "tan libres de estos errores y otros se-

60 AGI, Lima 98, Audiencia de Lima al rey, 30 de Octubre de 1626.

mejantes como Burgos y Toledo", sino que su devoción al cristianismo era tan grande que él mismo "la codició para muchos españoles". Este punto de vista quedaba de manifiesto en su oposición a las usurpaciones de su jurisdicción por los jesuitas y en su resistencia a los planes del virrey y del arzobispo de Lima de dar a la Compañía la *doctrina* de Lambayeque, que estaba inclusa en su diócesis[61].

Otros prelados se oponían a la Extirpación, sin que les moviera a ello una preocupación por la presencia de jurisdicciones rivales. Pocos de ellos negaban la existencia de traza alguna de antiguas creencias y costumbres. Pero si los indios conservaban de hecho vestigios de su anterior religión, éstos no debían de ser interpretados como "idolatría", ni debían de ser remediados con procesamientos y castigos severos. El obispo de Arequipa, Pedro de Perea (1619-30), admitía la existencia de "reliquias de idolatrías y supersticiones" entre los indios, pero propugnaba que el antídoto más potente era la educación en español. Los que mantenían esos hábitos eran los *hatunrunas*, indios inaculturados que vivían en aldeas con escaso contacto con los españoles; los ladinos aculturados, que vivían en ciudades españolas, eran inocentes de esas prácticas. De ahí que el remedio fuese una mayor aculturación, a cuyo fin el obispo abogaba por la prohibición del uso de la lengua nativa entre los indios. En su lugar, deberían conversar en español, que podía serles enseñado por los fiscales de las aldeas y por los caciques, especialmente formados para ello en seminarios locales, que tendrían como modelo la escuela para caudillos indios de Lima y de los que habría réplicas en cada obispado. El fin último era la unión de ambas naciones, indios y españoles, en una sola república u organismo político. Esta interpretación alternativa de la significación de la persistencia de las costumbres nativas negaba implícitamente los fundamentos en que se basaban las campañas de extirpación. Pues, a pesar del hecho de que el obispo escribía en pleno clímax de los procesos anti-

61 AGI, Lima 305, Pérez de Grado al rey, 18 de Marzo de 1623. AGI, Lima 38, Cabrera al congreso de la Compañía de Jesús, 9 de Julio de 1618.

idolátricos, omitía mencionar la persecución como un remedio adecuado. Su negativa a responder a la llamada hecha por Esquilache el año anterior a todos los obispos, para que lanzaran campañas contra la idolatría en sus propias diócesis, debe de ser entendida en este contexto[62].

Perea no fue el único prelado en proponer remedios alternativos a la "persistencia" de las prácticas nativas. Las constituciones del sínodo diocesano de Trujillo, redactadas en 1623 por el obispo Carlos Marcelo Corne (1619-29), negaban la existencia de "idolatrías" entre los indios y lamentaban sólo sus "abusos y supersticiones". Pero, para satisfacer las demandas de ulteriores investigaciones por parte de aquellos que pretendían que la idolatría era "universal" a lo largo de todo el virreinato, el obispo nombró, no extirpadores de la idolatría especializados, sino visitadores eclesiásticos ordinarios, para realizar pesquisas acerca de si se realizaban todavía cualesquiera "ritos y ceremonias gentílicas" o si se practicaban "supersticiones, hechizos o otros embustes". Si encontraban evidencias de prácticas paganas, debían de corregir a los indios principalmente mediante la predicación; los castigos rigurosos serían necesarios sólo para aquellos que fueran pertinazmente rebeldes. El propio término *extirpación* sólo era empleado en referencia a "supersticiones" y "hechizos", no con respecto a la "idolatría"[63].

Si Corne y Perea ofrecieron una oposición tácita e indirecta a las técnicas de la Extirpación, el obispo de Huamanga, Francisco Verdugo (1621-37), usó directamente su autoridad para impedir la extensión de dichas actividades a su diócesis. En 1621, suspendió a los visitadores en sus funciones, a causa

---

62 AGI, Lima 309, al rey, Marzo de 1620.

63 AGI, Lima 307, "Constituciones sinodales del obispado de Trujillo del Perú", acción primera, sec. 1, cap. 6, fols. 4v y 12. El obispo hace referencia a las instrucciones que ha redactado para permitir a los curas distinguir "idolatría" de "superstición", pero no parece haber quedado rastro de ellas. Es importante observar que la distinción era considerada como significativa por personas de autoridad en el culmen de la primera Extirpación.

de la angustia que habían provocado entre los indios, substituyendo su labor con sus propias visitas personales a los indios en compañía de misioneros jesuitas. Como sus colegas de Trujillo y Arequipa, Verdugo estaba convencido de que no había motivos para acusar a los indios de idolatrías. Los partidarios de la Extirpación, movidos por ambiciones e intereses privados en vez de su celo por la salvación de las almas, no habían dicho al rey la verdad. Echaban la culpa de la pobre condición espiritual de los indios a su innata incapacidad y propensión al vicio, cuando en realidad eran ellos mismos los culpables por su fracaso en instruir adecuadamente a los indios. Los indios claramente no eran "bárbaros", incapaces de comprender los misterios de la fe. Su instrucción había sido impedida por las cargas de un trabajo excesivo, que les movía a huir de la *doctrina*, haciendo imposible a los sacerdotes enseñarles. Después de todo, si aún los propios españoles, a pesar de su adoctrinamiento desde una edad muy temprana, se corrompían a veces y se alejaban de la fe, ¿tan sorprendente era que los indios, que habían sido tan inadecuadamente instruidos, tuvieran todavía una fe debilitada? No eran idólatras sino pobres cristianos[64].

Aunque la documentación respecto de la organización política de las campañas de la década de 1650, bajo Villagómez, es escasa, hay evidencias de que la tradición de oposición a la Extirpación no se había desvanecido. Como ha indicado Duviols, la primera parte de la *Carta pastoral* de Villagómez está dedica-

64 AGI, Lima 308, Verdugo al rey, 20 de Abril de 1621 y 2 de febrero de 1626. Mediante decreto real de 22 de Agosto de 1620, el monarca había ordenado el nombramiento de visitadores para que estudiaran la idolatría y redujeran a la fe católica a los indios, así como instaba al compromiso personal de los prelados en la eliminación de la idolatría. No queda del todo claro si los visitadores a los que Verdugo había suspendido en sus funciones eran los visitadores eclesiásticos ordinarios u otros especialmente nombrados para la extirpación de la idolatría. Las constituciones del sínodo de Huamanga de 1629 expresaban la necesidad de sacerdotes de mejores cualidades y de la predicación, pero no hacían referencia a la eliminación de la idolatría. AGI, Lima 308, "Constituciones sinodales del obispado de Huamanga", lib. 1, tit. 1, const. 6, 5 de Agosto de 1629.

da a refutar los argumentos de aquellos que negaban la necesidad de visitas anti-idolátricas. Estos puntos de vista deben de haber sido significativos para provocar una respuesta así. Las cartas incluidas al final de la obra indican la continuidad de una vehemente polémica sobre la existencia y sentido de las prácticas religiosas nativas. El obispo del Cuzco, Juan Alonso Ocón (1643-51), lamentaba la extensa persistencia de la idolatría en su diócesis y atacaba a aquellos "eclesiásticos y curas" que hacían causa común con "Behemot", negando esta desagradable verdad. El jesuita Francisco Patiño denunció a los que rechazaban la existencia de la idolatría como una fantasía descabellada o la disculpaban como un vestigio del pasado. Aquellos sacerdotes que no percibían la idolatría que actuaba ante sus narices o no obraban en su contra eran ellos mismos culpables de "idolatría interpretativa". Este debate no fue silenciado por la *Carta pastoral* de Villagómez, y Duviols no tiene razón cuando escribe que no hubo más manifestaciones de oposición después de 1650[65].

Cuanto menos un obispo, Francisco de Godoy, el prelado de Huamanga (1652-59), se opuso a los principios rectores de las renovadas campañas. Godoy no negaba la existencia de idolatría, al contrario, pretendía haber encontrado huellas significativas de prácticas religiosas nativas. Estaba incluso dispuesto a amenazar a indios concretos con el tradicional castigo para los "apóstatas de la fe", la quema en la hoguera, para forzarlos por el terror a revelar sus prácticas religiosas[66]. Pero estas "idolatrías" o "supersticiones" debían de ser entendidas como "rastros" o "vestigios" de antiguas prácticas religiosas más que como una apostasía real. Tales errores no eran exclusivos de los indios sino también compartidos por los negros. Si los

---

65 Cartas de Juan Alonso Ocón, obispo del Cuzco, y del jesuita Francisco Patiño al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648, en Villagómez, *Carta pastoral*, pp. 273, 277 y 283. La concepción que Ocón tenía de la naturaleza de la idolatría estaba sin duda determinada por su anterior etapa como obispo del Yucatán, donde había descubierto numerosas "idolatrías". Para la referencia a Duviols, cfr. Duviols, *La lutte*, p. 173.

66 AGI, Lima 308, Godoy al rey, 10 de Julio de 1656.

indios estaban todavía practicando sus antiguas creencias, esto no era porque fueran inherentemente perversos, sino porque los españoles habían fallado en su deber de instruirlos adecuadamente. El potencial indio de asimilación de la auténtica fe carecía de límites, puesto que "entre todas las naciones no ha habido alguna que también haya recibido como ella lo ceremonial de nuestra religión". Los indios eran los principales asistentes a los cultos divinos en Huamanga y recibían al obispo y a sus sacerdotes con amor y devoción. Era este optimismo acerca del carácter indio, en franca discrepancia con las valoraciones de los abogados de la Extirpación, la que le convenció de que con cultura y educación los indios podían convertirse en buenos cristianos[67]. Una predicación mejorada sería uno de los principales métodos para ello. En una carta de 1652 escribió: "Con esta ordinaria predicación y enseñanza se les quitará muchas idolatrías que les han quedado de sus antepasados, pues no hay otro medio para quitarlas sino es la predicación". Otro método era la administración del sacramento de la comunión. En cartas posteriores de 1656 y 1657, el obispo afirmaba que "el principal remedio contra sus idolatrías" era la participación de los indios en "el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios". Todos los indios debían ser preparados para recibir el sacramento "pues, mientras no comulgan, no serán verdaderos cristianos". Esto era suficiente para la diseminación de la fe auténtica entre los indios y para poner fin a sus prácticas nativas. Las campañas de extirpación no jugaban papel alguno en el proyecto del obispo[68].

Para Godoy, la devoción de los indios al culto católico era genuina y les confirmaba como verdaderos cristianos. La supervivencia de las prácticas religiosas nativas no podía descalificar su devoción. El asunto era como hacerlos mejores cristianos.

---

67 AGI, Lima 308, *carta de edicto* emitida por Francisco de Godoy, 15 de Junio de 1652.

68 AGI, Lima 308, Godoy al rey, 15 de Julio de 1652; 10 de Julio de 1656; 18 de Junio de 1657.

La interpretación de los partidarios de la Extirpación era irreconciliablemente opuesta. Ocón argumentaba que, lejos de ser exagerado, el predominio de la idolatría en el Perú era mayor de lo que previamente se había detectado, hasta el punto de que el cristianismo existía sólo "en embrión". Y Patiño escribía que, al volver a sus hábitos paganos después de oír la verdadera fe, los indios adquirían "doblado más infierno", no solamente en comparación con su anterior estado de ignorancia sino también en comparación con los españoles. Puesto que, si los españoles eran pobres practicantes del cristianismo, al menos creían, mientras que los indios eran culpables de creencia insincera. Así, si los españoles eran "malos cristianos", cuando menos eran todavía "buenos católicos". Los indios, sin embargo, eran "solamente cristianos en el nombre" y "apóstatas e idólatras" en realidad[69]. Mientras que, para los oponentes a la Extirpación, la mayoría de los indios eran idólatras pasivos, que se contentaban con imitar lo que veían hacer a otros, sin pensar en la naturaleza de los gestos y actos llevados a cabo, para sus partidarios se trataba de idólatras activos, culpables no simplemente de idolatría material (por ignorancia o confusión) sino también de una profunda e interiorizada idolatría formal (con pertinacia)[70].

Fue la interacción de estas dos corrientes de pensamiento la que determinó la aparición intermitente de campañas de extirpación dentro de la archidiócesis de Lima, así como la infrecuente extensión de estas campañas más allá de sus confines. Tanto Lobo Guerrero como Villagómez pretendían extender los procesos a todas las diócesis del virreinato, pero ambos obtuvieron un éxito sólo parcial. En 1619, el virrey Esquilache ordenó el inicio de visitas por parte de los obispos de Huamanga,

---

69 Cartas de Juan Alonso Ocón, obispo del Cuzco, al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648 y 14 de Diciembre de 1648, y del jesuita Francisco Patiño al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648, en Villagomez, *Carta pastoral*, pp. 275 y 286.

70 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, pp. 167-68.

Cuzco, Arequipa, La Paz, La Plata y Santa Cruz de la Sierra[71]. Está claro que hubo procesos contra la idolatría en Huamanga en la segunda década del siglo XVII, puesto que la carta de Patiño indica que el obispo Agustín de Carvajal (1613-18) presidió las investigaciones en su diócesis[72]. Hubo procesos también en Arequipa bajo el obispado del propio Villagómez entre 1635 y 1640. La carta de Ocón se refiere a las visitas contra la idolatría en su diócesis de Cuzco en la década de 1640: "Dejé un juez de idolatría en estas provincias, que me ha ido remitiendo causas de dogmatizadores"[73]. Igualmente, Manuel de Mollinedo, obispo del Cuzco de 1673 a 1699, hizo un relato en 1674 de los procesos por idolatría en Pucará, en su diócesis[74].

Pero en la mayoría de las diócesis no se testimonian campañas de extirpación. Esto no fue porque los obispos fueran demasiado egoístas, apáticos o carentes de celo como para darle su apoyo. En lugar de ello, como asunto de principios, pocos estaban de acuerdo con la estrategia de las autoridades centrales. Si la oposición no tomó la forma de una crítica abierta a la política de extirpación como tal (no hay evidencias documentales que indiquen tal actitud), en vez de ello consistió en la proposición de políticas alternativas, al servicio de una prioridad diferente: no la de "extirpar" la idolatría, sino la de hacer mejores cristianos de las plantas tiernas. La disputa siguió estando entre los que creían que estaban castigando apóstatas mediante una combinación de persecución e instrucción y los que creían que, por la persuasión y la paciencia, estaban gradualmente transformando a los indios de pobres cristianos en buenos cristianos.

---

71 AGI, Lima 38, Esquilache al rey, 23 de Marzo de 1619. Cfr. Duviols, *La lutte*, p. 210.

72 Carta de Francisco Patiño al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648, en Villagómez, *Carta pastoral*, p. 279.

73 Carta de Juan Alonso Ocón al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648, en Villagómez, *Carta pastoral*, p. 274.

74 AGI, Lima 306, "Relación de la visita que hizo Manuel de Mollinedo, obispo de Cuzco", 20 de Noviembre de 1674.

La extensa aceptación de la corriente anti-extirpación entre las autoridades tanto civiles como religiosas es la explicación principal del fracaso en una promulgación más amplia de las campañas. Los cruzados de la extirpación no pudieron sacar partido de la autoridad otorgada por la ortodoxia, sino que se vieron forzados a presentar sus argumentos y ganar sus batallas en cada generación. El inicio de una campaña particular de extirpación representaba para sus promotores sólo una victoria temporal dentro de un conflicto a largo plazo. En un trasfondo así, la intermitencia de las campañas se hace comprensible.

La potente y convincente ideología de la Extirpación sobrevivió a la ausencia de instituciones permanentes y a periodos de desgracia, para seguir siendo la raíz causante de la profunda sima existente entre los partidarios y los oponentes de la persecución de la religión nativa. El principal tema de discusión era la asimilación de las prácticas religiosas indígenas a las categorías sinónimas de idolatría, apostasía y culto diabólico. La clave de esta asimilación residía en la identificación del "idólatra" con ese maestro de la perversión religiosa que había captado la imaginación española, el hechicero. No sólo la teoría sino también la práctica de la extirpación iban a ser dominadas por esta identificación crucial.

Capítulo Dos

EL IDÓLATRA COMO HECHICERO

PONTIFISES·VALLAVIZA
LAICA·VMV·HICHEZE
el gran hichesero gabia

La persona del hechicero... encarnada a los ojos de los cristianos como el instrumento del Diablo, se convirtió en el modelo perfecto del idólatra, nacido de los escombros de la idolatría.
BERNARD Y GRUZINSKI, *De l'idolâtrie* (1988).

Es una hechicería muy grande...dar adoración a unos palos, la cual se debe sólo al verdadero Dios.
DECLARACIÓN DEL TESTIGO FELIPE GUAMÁN, *Idolatrías* (1647).

I

En 1646, Don Gerónimo Auquinivin, gobernador de las aldeas de Pampas y Colcabamba, en la provincia de Huaylas, se autodenunció ante el arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, como un hechicero idólatra. Fue acusado de haber invocado las huacas de sus antepasados y de haber ofrecido *chicha* (licor de maíz fermentado) a algunos bolos para ganar una partida. Observando que los indios de su aldea habían estado intentando levantar una *huanca*, una piedra muy pesada, con escaso resultado pero quedando exhaustos por el esfuerzo, Auquinivin pidió algo de chicha para lavarse las manos y así poder levantar la piedra más fácilmente[1]. Cuando algunas gotas del licor de

1 Una *huanca* no era lo mismo que una *huaca*. Esta última era un "objeto de reverencia", en general, incluyendo grandes piedras; véase el Glosario. La primera, que constituye un término de referencia más reducido, era una piedra larga hincada en el suelo, que conmemoraba al antepasado tutelar de un ayllu o grupo de ayllus, un poblador primordial o un héroe de la distribución de las tierras fértiles o de la invención de las técnicas agrícolas. Marcaba la sedentarización y la posesión del suelo cultivable y se creía que

maíz cayeron por descuido sobre la piedra, su sobrino, Alonso García, le preguntó si había querido ofrecer chicha a la huanca. Dándose cuenta de que su sobrino sospechaba de "alguna superstición", el gobernador le replicó que la piedra no podía beber. Dos días después, habiendo vencido a García en un juego, había dado a los bolos victoriosos algo de chicha para beber en celebración de su éxito. Su sobrino le había cuestionado nuevamente al respecto, a lo que había replicado: "¿Cómo entendía que él les daba de beber a la piedra y los bolos, no teniendo boca?"[2].

En la acusación, los dos pecados, hechicería e idolatría, eran indiferenciables. Aunque en sentido estricto las acciones del cacique constituían un acto de idolatría, o de rendición de culto a criaturas, el testimonio estaba formulado más bien en el lenguaje de la hechicería. El testigo Felipe Guamán acusó a su señor nativo de una muy grande "hechicería", al haber ofrecido a la piedra chicha para beber según la costumbre pagana. Su libación a los bolos después de su victoria era "otra hechicería muy grande por es dar adoración a unos palos, la cual se debe sólo al verdadero Dios... y todos los indios de la *doctrina* lo tienen por grande idólatra a Don Gerónimo"[3].

Otro testigo, Pablo Alfonso Mallqui, se hacía eco de las palabras de Guamán identificando idolatría y hechicería. Mallqui confirmó que Don Gerónimo había invocado la ayuda de la piedra llamándole su padre y que los indios presentes se habían impresionado ante tal idolatría y superstición, suponiendo todos que era "grande idólatra y hechicero". García estuvo de acuerdo en que el cacique había invocado a la piedra con las siguientes palabras: "Ah villcarumi jampas upiay anaymanmi churasayk" ("¡Oh piedra huanca, madre mía, bebes tú también y yo te pondré en tu asiento y lugar!"). Éstas eran palabras usadas sólo por "hechiceros" e "idólatras", cuando rendían

---

estaba ocupada por el alma del héroe legendario. Cfr. Duviols, *Cultura andina*, lxvi.

2 AAL, Idolatrías 2 (6.8), fols. 1-2v.

3 Ibid., fol. 13v.

culto a sus huacas. Después de derramar chicha sobre la piedra, Auquinivin había consumido la que quedaba en la copa con gran reverencia, "como si fuera la piedra su mismo Dios y Creador". El pecado de rendir culto a una criatura, la definición clásica de idolatría, era aquí vista como representación del pecado de hechicería[4].

Como resultado de estas declaraciones, Auquinivin fue atentamente interrogado acerca de su "intención": ¿había querido adorar la piedra y los bolos, o había esperado sacar algún beneficio de sus acciones? Él lo negó sin ningún género de dudas y dijo que su única intención había sido divertirse. Si su intención fuera maliciosa, ¿lo hubiera hecho tan abiertamente, frente a todos los indios? De esta manera, trataba de disipar la acusación de idolatría, negando cualquier deseo auténtico de culto o de creencia en lo que había hecho.

Este caso sirve como prefacio a la frenética Extirpación de las décadas de 1650 y 1660 y como paradigma de la ideología de la Extirpación. La identificación del idólatra como hechicero iba a ser característica de esta acometida contra las prácticas religiosas nativas.

Es importante darse cuenta de que esta fusión del idólatra con el hechicero era algo fundamental en la mentalidad española. Aunque los testigos indios empleaban el vocabulario de la hechicería, lo hacían solamente para adaptarse a la cosmovisión de los extirpadores y no porque esto fuera un auténtico reflejo de las percepciones nativas. No hay indicios de que los indios hubieran interiorizado estas categorías en el sentido en que las entendían los españoles. Las deposiciones de los testigos fueron registradas no por ellos mismos sino por un notario, que puede haber interpretado a su manera sus palabras. Incluso si las afirmaciones fueron registradas correctamente, es imposible saber si los relatos fueron ofrecidos espontáneamente o pronunciados en respuesta a las sugerencias hechas en su

4 Ibid., fols. 14v y 17v-18v.

interrogatorio por el visitador general. La explicación más plausible es que los testigos moldearon sus acusaciones en el lenguaje más adecuado para asegurar sus propósitos. Los acusadores de Auquinivin eran sus enemigos, y su objetivo era presentar el tipo de testimonio mejor calculado para destruirlo. Comprendían que la acusación de prácticas religiosas nativas lo dejaría atrapado en la red legal española. Se trataba de la más eficaz descalificación. Pero no hay razón para suponer que invocaban las palabras "idólatra" y "hechicero" como algo más que etiquetas útiles para estigmatizar a su presunta víctima. La asimilación del idólatra con el hechicero evidente en estas declaraciones revela poco de la mentalidad de los protagonistas indios, pero da testimonio de la imposición de las construcciones mentales españolas sobre la experiencia indígena.

II

El pecado de hechicería, con el que había quedado identificada la idolatría entre los partidarios de la Extirpación peruana, tenía una larga historia en la España metropolitana. Para el peninsular, la concepción popular del término "hechicero" no era la misma que la que tenían el sabio jurista o teólogo. Para la comunidad campesina de Galicia, el hechicero o la hechicera estaba estrechamente emparentado con el brujo o la bruja[5]. Ambos términos eran empleados comúnmente más en femenino que en masculino. Bruja generalmente significaba (y todavía significa) una persona que consciente y malévolamente causaba daño por medios ocultos a la gente, a sus animales o a sus intereses. La reputación de la bruja estaba fundamentada en amenazas que servían a un doble propósito: dar a entender la posesión efectiva de ciertos poderes y, así, asegurarse de lograr lo

5 En términos generales, el texto original inglés de este libro traduce el término español "brujo/a" por *witch* y el de "hechicero/a" por *sorcerer*. Sin embargo, cuando los campos semánticos de uno y otro idioma no se corresponden con total precisión, el texto original reproduce dichos términos en español. Por evidentes razones, estas distinciones desaparecen en la traducción al español.

que quería de sus vecinos. Hechicera, en cambio, significa tradicionalmente una persona que cura y da remedios para las enfermedades (en cuyo caso es sinónimo de "curandera"), que fabrica filtros de amor y pociones protectoras, y que identifica a la bruja que ha causado el daño, la desafía y deshace su labor. Más que nada, la hechicera era una contra-agente. Sin embargo, la línea divisoria no era infranqueable, dado que de una persona que tuviera poderes para deshacer la magia podía suponerse lógicamente que estaba capacitada para emplearla igualmente. El paso de hechicera a bruja era pequeño, y cualquier hechicera que negara su ayuda a un cliente era vulnerable a una denuncia como bruja[6].

Por supuesto, nuestra comprensión del concepto campesino proviene de los escritos de los juristas y teólogos que formaban el Tribunal de la Inquisición. Como resultado, constituye la refracción ocasionada por el prisma de una imaginación bastante diferente a la originaria. Mientras que la comunidad campesina distinguía una hechicera de una bruja conforme a sus supuestas acciones y resultados, la mente inquisitorial discriminaba menos entre un tipo y otro de practicante y más entre las diversas categorías de delito (como superstición o falsas observancias). La mente ilustrada estaba especialmente interesada no en las acciones de las acusadas sino en sus intenciones y creencias con relación a dichas acciones y, lo que es más importante aún, en los orígenes de sus supuestos poderes. Para el inquisidor, el asunto era si la sospechosa había de hecho logrado algún efecto genuino en el mundo real a través de la manipulación de poderes ocultos, o si simplemente había practicado el engaño. La dicotomía se establecía entre hechicera/bruja/supersticiosa y embustera o engañadora.

Al mismo tiempo, se admitía que la palabra bruja tenía connotaciones especiales que la distinguían de la de hechicera. La bruja era alguien que había hecho un pacto formal y expre-

---

6 Lisón Tolosana, *Brujería*, pp. 48-50. Que esta distinción existía dentro de la mentalidad campesina, puede deducirse de los ejemplos de acusadas que admitían que eran hechiceras mientras que negaban que fueran brujas.

so con el Diablo mediante un contrato, en el cual ella renunciaba a Dios, juraba fidelidad al Enemigo y accedía a tener relaciones sexuales con él y a prestarle adoración colectiva en encuentros multitudinarios en lugares secretos (aquelarres)[7]. El término "hechicera" incluía una categoría más amplia de practicantes de supersticiones. Una hechicera podía tener un pacto bien explícito o bien implícito con el Diablo, pero no estaba en posesión de poderes especiales de ningún tipo. Más bien, disfrutaba del uso de algún conocimiento o técnica simples que le habían sido transmitidos por un maestro humano. Ella era usualmente culpable de mezclar plegarias cristianas e invocaciones en sus prácticas. Al contrario de las brujas, que se reunían en asambleas de brujas o aquelarres, las hechiceras invariablemente trabajaban solas. La bruja era técnicamente una idólatra, puesto que adoraba a Satanás y su vida estaba entregada a su servicio, la hechicera simplemente buscaba cumplir sus deseos mediante medios sobrenaturales[8].

En la práctica, la distinción entre "bruja" y "hechicera" se establecía raras veces. Los dos términos eran usados de manera intercambiable, puesto que sus prácticas compartían el hecho de estar inspiradas por el Diablo. Que el término "bruja" era usado para referirse a lo que esencialmente era una hechicera, queda claro a partir de la ausencia en casi todas las partes de España de referencias a asistencias masivas a aquelarres o a pactos explícitos con Satanás, que era lo que constituía la auténtica brujería[9].

Las categorías de hechicero/brujo o embustero, tal como eran empleadas por la Inquisición, tenían poca relación con la observación empírica de las acciones reales de los acusados. En lugar de ello, formaban parte de una mitología de diabolismo-

---

7 El teólogo Pedro Ciruelo definía a la bruja como la mujer que había hecho un pacto con el Diablo. Ciruelo, *Reprobación*.

8 Blázquez Miguel, *Hechicería y Superstición*, p. 111. Caro Baroja, *Las brujas*, p. 112.

9 Contreras, *El Santo Oficio*, p. 687. Cfr. Igualmente Blázquez Miguel, *Hechicería y Superstición*, p. 5.

brujería, que era la recreación independiente y abstracta efectuada por mentes cultas, una elaboración hecha por parte de aquéllos a los que Carmelo Lisón Tolosana ha llamado *malefizmeister*, o expertos en el maleficio, ansiosos por construir un sistema metafísico que diera sentido a la perversión religiosa. Las categorías eran fijas y rígidas, admitiendo sólo dos posibilidades: fraude o brujería/hechicería. Ninguna otra realidad alternativa era admisible. Los mitólogos eran los definidores de la realidad y los suministradores de la verdad. En su incapacidad por concebir una realidad alternativa, las mentes pensantes estaban constreñidas por el mito[10].

La piedra angular de esta mitología era la acusación de pacto con el Diablo. Este pacto, que podía ser expreso o tácito, era considerado por todos los comentaristas como la base fundamental de toda magia[11]. El pacto expreso era de dos tipos: uno hecho con el Diablo mismo, quien aparecía en forma física, en el que el participante renunciaba a su fe y prestaba obediencia total en cuerpo y alma; otro hecho no con el propio Diablo sino con un intermediario, quien era uno de sus ministros (encantadores, hechiceros o brujos)[12]. El pacto implícito también era de dos tipos. El primero, realizado por quienes, aunque no renegaban de su fe, realizaban ceremonias e invocaciones diabólicas y creían en ellas; era considerado un pacto porque los practicantes creían en la eficacia de las ceremonias (estas personas eran llamadas comúnmente hechiceros). El segundo, considerado un delito menos grave, era realizado por los que no creían en estas ceremonias pero en ocasiones dadas permitían que tuvieran lugar en pro de cualquier cosa que ellos consideraran que mereciera la pena (por ejemplo, recobrar la salud del cuerpo).

---

10 Lisón Tolosana, *Brujería*, p. 21.

11 Caro Baroja, *Vidas mágicas*, p. 389; Del Río, *Disquisitionum magicarum*, p. 87; Vitoria, *De la magia*, pp. 1226 y 1274.

12 Castañega, *Tratado*, pp. 33-35. Cfr. También Caro Baroja, *Vidas mágicas*, p. 391.

Los culpables de un pacto de esta índole, tanto explícito como implícito, eran herejes idólatras y serían castigados como tales. Pero era muy importante establecer la naturaleza precisa de las palabras con que se habían realizado las invocaciones. Si estaban expresadas como una orden, no había herejía. Si eran una imploración o un ruego, constituían una muestra de respeto o culto a demonios y una auténtica idolatría[13].

Los expertos en magia mantenían una ambigua posición respecto de la realidad de los actos que supuestamente habían sido cometidos por los hacedores de estos pactos. El gran teólogo Francisco de Vitoria sostenía que, aunque algunas de las obras de los magos eran ilusorias y una ficción de los sentidos, otras eran reales; por consiguiente, lo que se decía sobre las brujas, aunque en general era imaginario, podía a veces ocurrir auténticamente[14]. Esta dicotomía era reconocida por otros autores. El fraile franciscano Martín de Castañega, autor de una de las obras de mayor autoridad reconocida sobre magia de la España del siglo XVI, afirmaba la existencia real del pacto diabólico. Creía que los brujos podían volar por el aire, puesto que los poderes del Diablo eran suficientes para ello, si Dios lo consentía. Pero también creía que el Diablo podía alterar los sentidos de sus adeptos y hacerles creer mediante alucinación que iban volando a los aquelarres[15]. Castañega tendía a explicar los fenómenos no por la intervención diabólica sino mediante las leyes de la naturaleza, estimulando así la tradición racionalista, aunque admitía la realidad del pacto con el Diablo.

Esta ambigüedad representaba el incómodo maridaje de dos tradiciones de pensamiento, respecto de la realidad de los hechos de los hechiceros o brujos, que tenían sus orígenes en el periodo del cristianismo primitivo. Una tradición, que podría ser llamada la "escuela crédula", creía en la realidad del fenó-

---

13 García Cárcel, *Herejía*, pp. 247-48; Caro Baroja, *Las brujas*, p. 125; y Eymerich, *Directorium inquisitorum*.

14 Vitoria, *De la magia*, pp. 1237, 1283 y 1288.

15 Castañega, *Tratado*, xii.

meno y condenaba, sobre todo, el acto en sí mismo. La otra, la "escuela escéptica" o "experimentalista", negaba la realidad de las pretensiones del hechicero y censuraba no el supuesto acto en sí mismo, sino la intención que había detrás de él[16]. Las obras clásicas de la escuela crédula incluyen, no sólo el famoso *Malleus maleficarum*, la enciclopedia europea de la demonología, sino asimismo, en la propia España, los muy influyentes tratados de Pedro Ciruelo (1530) y, en menor grado, los de Castañega (1529) y Vitoria (1540). Aunque estos autores no estaban convencidos de la realidad de todas y cada una de las manifestaciones de hechicería, sí aceptaban ciertamente la realidad de una inmensa mayoría de ejemplos. Los conceptos expresados en estas obras provenían de las doctrinas escolásticas del siglo XIII, esbozadas por pensadores como Johannes Nyder y resumidas en el *Directorium inquisitorum* de Eymerich (1376). Los finales del siglo XVI contemplaron una escalada en la escritura de obras conforme a la tradición crédula; por ejemplo, las de Jean Bodin, Pierre Grégoire, Nicholas Rémy, Henry Boguet, Pierre de Lancre, P. Binsfeld y, en España, la *Disquisitionorum magicarum libri sex* (1599) de Martín del Río[17].

Las ideas de la tradición escéptica surgían de los escritos de la escuela de Lope de Barrientos, el obispo de Cuenca del siglo XV, y estaban representadas en la primera mitad del siglo XVI por la importante corriente de pensamiento de desmitificación racionalista de Pietro Pomponazzi, Gian Francesco Ponzinibio, Samuel de Cassinis y Paulus Grillandus[18]. Esta escuela de pensamiento halló su expresión en España en la obra de Martín de Arles (o de Andosilla), por ejemplo, en su influyente *De superstitionibus* (1510), la obra pionera de la literatura anti-supersticiosa española, que negaba las "falsas creencias" acerca de mujeres que lanzaban hechizos malevolentes[19]. Esta obra, cuya popularidad dio como resultado la publicación de

---

16 García Cárcel, *Herejía*, p. 244.

17 Ibid., p. 245. Caro Baroja, *Las brujas*, pp. 153-61; acerca de Del Río, cfr. Caro Baroja, *El Señor Inquisidor*, pp. 171-96.

18 García Cárcel, *Herejía*, p. 244; Caro Baroja, *Las brujas*, pp. 137-48.

19 Cfr. Monter, *Frontiers of Heresy*, p. 256; y Caro Baroja, *Brujería vasca*, pp. 16-17.

cinco ediciones de ella en el siglo XVI, era la antítesis del *Malleus*[20]. La obra de Benito Pererio (1603) sobre magia negaba la realidad de casi todos los actos atribuidos a brujos. En 1631, el jesuita Friedrich von Spée sostenía en su *Cautio criminalis circa processus contra sagas* que, dada la falta de evidencias de actos reales, los brujos estaban siendo de hecho condenados por sus intenciones y, en consecuencia, los castigos que se les inflingían eran demasiado severos[21]. Esta actitud escéptica hacia la realidad de la hechicería no suponía un radical alejamiento de la ortodoxia precedente; tales ideas no habían carecido de influencia en el pasado. El propio san Agustín había atribuido la supuesta capacidad de las brujas de metamorfosearse ellas mismas a la "fantasía imaginativa" o a una ilusión visual creada por el Diablo. Esta idea iba a gozar de gran autoridad en la Iglesia Occidental a lo largo de la primera mitad de la Edad Media. Pero, desde el siglo XIII, conforme el pensamiento de Santo Tomás sustituía al de san Agustín, la posición oficial fue siendo progresivamente la de la creencia absoluta en la realidad de la hechicería, y el brujo dejó de ser visto como una víctima de la fantasía para convertirse en un adepto a las artes diabólicas. Sin embargo, aunque esto se convirtió en la ortodoxia, Europa siguió dividida entre lo que Julio Caro Baroja llamó los "agustinianos" y los "no agustinianos", aquellos que atribuían el fenómeno a la imaginación y aquellos que creían en su realidad[22].

Las obras de la escuela crédula, aunque fundamentales en el desarrollo de una teoría de la demonología y la hechicería, tuvieron muy poco impacto a nivel de las persecuciones individuales[23]. La obra de Del Río, por ejemplo, parece haber influi-

---

20 Reguera, *La Inquisición española*, pp. 193-94. Cfr. También Goñi Gaztambide, "El tratado *De superstitionibus*".

21 Caro Baroja, *El Señor Inquisidor*, p. 186.

22 Caro Baroja, *Las brujas*, pp. 67-68, 86-88 y 109. Sin embargo, debería de hacerse notar que el propio san Agustín siguió estando inseguro acerca de los poderes reales de los demonios. Cfr. MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 227, nota 10; S. Agustín, *City of God*, 18:16-18.

23 Lisón Tolosana, *Brujería*, p. 22.

do muy poco en el trato dado a los hechiceros por la Inquisición[24]. Las acusaciones de pactos demoníacos eran muy escasas. El Consejo Supremo de la Inquisición mostraba un escepticismo característico de la escuela experimentalista y una consecuente cautela benigna en el procesamiento y sentencia de los presuntos delincuentes. Así, mientras, en el ámbito teológico, los inquisidores podían aceptar el papel del Diablo en la labor de los hechiceros, cuando se enfrentaban a criminales de carne y hueso, expresaban serias dudas al respecto[25]. Incluso cuando los acusados eran encontrados culpables de las acciones que se les atribuían, recibían castigos señaladamente livianos en relación a los crímenes de que estaban acusados. Esta benevolencia, en contraste tan marcado con la fiereza mostrada con protestantes y judaizantes, era la norma en la Inquisición peninsular durante los siglos XVI y XVII. Estos castigos relativamente livianos impuestos a los acusados de brujería demuestran que la Inquisición negaba implícitamente la realidad de muchas de las acusaciones. Si no, ¿cómo podía una persona que había adorado al Diablo, había tenido relaciones sexuales con él y había ocasionado muertes y catástrofes ser castigada menos severamente que un protestante o un judaizante? No cabe explicación, salvo que los inquisidores aceptaran que esos relatos de relaciones con el Diablo fueran ficticios. Caro Baroja identifica los antecedentes de los inquisidores como el rasgo determinante de su escepticismo. Su formación en el Derecho Canónico, más que en la Teología Pura, daba mayor fuerza a su escepticismo en detrimento de la especulación intelectual. Este importante hecho salvó a España de las enormes matanzas de brujas tan características de la Europa Septentrional[26].

---

24 Caro Baroja, *El Señor Inquisidor*, pp. 194-95. Rechaza la obra como atípica con respecto de lo español como de lo jesuítico.

25 Reguera, *La Inquisición española*, p. 197; Caro Baroja, *Vidas mágicas*, p. 20.

26 Caro Baroja, *Vidas mágicas*, pp. 20-21; Caro Baroja, *El Señor Inquisidor*, pp. 194-95; Lisón Tolosana, *Brujería*, p. 45. Kamen señala que conforme se incrementó el número de inquisidores con formación legal dentro del Consejo Supremo, también aumentó la exigencia de pruebas legales satisfactorias. Cfr. Kamen, "Notas sobre brujería", p. 232.

Un notorio ejemplo de incredulidad fue el informe realizado por Alonso de Salazar y Frías después de los procesos de brujas de Zugarramurdi en 1614[27]. No se trataba de un ejemplo aislado sino que era el punto culminante de un largo proceso. En 1526, el Consejo votó por una estrecha mayoría que, aunque las brujas viajaban de hecho al sabbat, los efectos de sus maleficios eran en gran medida ilusorios[28]. En 1538, se decidió que el aquelarre era un producto de la imaginación. Había que recordarle a la gente que la pérdida de las cosechas no siempre debía de ser atribuida a la actuación de brujos sino más bien a la voluntad de Dios, y que no todo lo escrito en el *Malleus* debía de ser creído, puesto que la obra estaba basada en rumores y su autor podía haber sido engañado[29]. En 1555, el Consejo Supremo rechazó la exigencia de la población de Guipúzcoa de una persecución de brujas y decidió que no había suficientes indicios para arrestar a las acusadas[30].

Este fenómeno era común a otras muchas partes de España. En Galicia, igualmente, el Tribunal funcionó como freno a las actividades de caza de brujas. El mismo Consejo Supremo mostró gran atención a los tribunales locales que habían aceptado acríticamente testimonios de hechicería y, en varias ocasiones, ordenó la suspensión de casos iniciados a nivel local[31]. Un famoso memorial de 1538, obra del obispo de Mondoñedo, respondiendo a cuestiones planteadas sobre brujería, ordenaba a los inquisidores que verificaran si las brujas habían realmente hecho las cosas que habían confesado. Sin embargo, el mismo memorial también estipulaba que, aún si sus hechos eran puramente imaginarios, debían todavía castigarse como heréticos puesto que el crimen residía en su creencia en lo que habían confesado. Una confesión no era en sí misma suficiente para probar que tales acontecimientos hubieran ocurrido; pero

27 Caro Baroja, *Las brujas*, pp. 233-39; Henningsen, *Witches' Advocate*.
28 Monter, *Frontiers of Heresy*, pp. 260-61.
29 Lisón Tolosana, *Brujería*, pp. 18-20, 27 y 45.
30 Reguera, *La Inquisición española*, p. 210.
31 Lisón Tolosana, *Brujería*, p. 19.

era suficiente para probar que los acusados lo habían imaginado así, y en esto estribaba la herejía. Así pues, el escepticismo sobre las actuaciones reales de los acusados centraba su atención en las creencias más que en los hechos[32].

El ridículo y el desdén caracterizaban los tratos del Tribunal con las hechiceras. La elevada frecuencia de delincuentes de sexo femenino, que superaban en mucho el número de sus homólogos de sexo masculino, era un hecho significativo. Aquellas que no se habían entrometido en asuntos de fe, sino que sólo pretendían poseer conocimientos de ciertas hierbas o prácticas de curación (lo que los inquisidores llamaban hechicería herética) eran tratadas en gran medida como ejemplos de una nueva faceta de la estupidez femenina. Conceder alguna importancia a esas mujeres hubiera sido reconocerlas y hacerlas más peligrosas. Ninguna intervención diabólica era concebible en los actos de aquellas que carecían de cualquier comprensión científica de sus supuestas acciones. Los castigos eran livianos excepto cuando sus creencias mágicas provocaban confusión en asuntos de fe, por ejemplo, pretendiendo que el Espíritu Santo les había dado el poder de curar con hierbas. El desprecio inquisitorial por el sexo femenino aseguraba que las pretensiones de estas mujeres no podían ser tomadas en serio[33].

De hecho, de modo universal, el hechicero era retratado como un embustero[34]. En Murcia, la bruja era considerada nada más que como una timadora de sus infortunadas víctimas[35]. En Galicia, los brujos eran condenados como embusteros y recibían penas ligeras. El carácter fraudulento de sus actividades quedaba reforzado, por la complacencia de los acusados en aceptar esta clasificación para escapar así a severos castigos. Casi todos los prisioneros admitían que, aunque hubieran utilizado libros especializados para obtener un mejor resultado,

---

32 Reguera, *La Inquisición española*, pp. 206-7.
33 Blázquez Miguel, *Hechicería y Superstición*, p. 11. Cfr. También Guilhem, "La Inquisición", pp. 199 y 203-4.
34 Caro Baroja, *El Señor Inquisidor*, pp. 194-195.
35 Blázquez Miguel, *Inquisición*, p. 101.

ellos no creían auténticamente que pudieran manejar poderes especiales; al contrario, confesaban que habían engañado a la gente en beneficio propio[36].

Esta comprensión de la naturaleza del hechicero emigró junto con los teólogos y los juristas al Nuevo Mundo. La Inquisición fue establecida en el virreinato del Perú para salvaguardar la ortodoxia religiosa entre los colonos de origen europeo y africano. Como es bien sabido, su jurisdicción no se extendía a la república de los indios. Sin embargo, puesto que la Extirpación estuvo inspirada por la ideología de la Inquisición, es importante entender la obra del Santo Oficio en el Perú y, en particular, su tratamiento de los hechiceros. Sería instructivo centrarnos en algunos casos ejemplares que se presentaron ante la Inquisición durante el siglo XVII, cuando los procesos de extirpación estaban en su punto más alto.

Muchos de aquellos traídos delante del Tribunal por hechicería eran mulatas (mujeres de ascendencia mestiza africano-europea) que actuaban como intercesoras en el mundo mágico. La magia del Perú colonial era extremadamente rica y variada, puesto que, como los habitantes del país, procedía de tres continentes diferentes. Las mulatas y las mestizas (mujeres de ascendencia mixta nativa-europea), como herederas de dos razas distintas, estaban bien situadas para operar como especialistas en magia para ambas; y sus repertorio incluía prácticas tomadas de las tradiciones mágicas europeas, africanas y nativas. Por ello, eran las candidatas naturales a la heterodoxia.

Al igual que en la España metropolitana, los inquisidores del virreinato del Perú mostraban un fuerte escepticismo hacia los poderes que la hechicera se atribuía a sí misma. La recopilación de los procesos del Tribunal para los años 1647 y 1648 se refiere a "frívolas supersticiones y hechicerías que tienden más a ser tretas y embustes femeninos para timarle a la gente su dinero y de las que no se infiere sospecha alguna de herejía

36 Lisón Tolosana, *Brujería*, p. 25.

o pacto con el Diablo"[37]. Esta incredulidad inquisitorial explica por qué los castigos, aunque duros en términos humanos, eran livianos en relación con los supuestos crímenes de idolatría, culto al Diablo e incluso asesinato de un sacerdote mediante maleficio. Dado que las penas administradas eran frecuentemente las mismas que las que recibían los que mascaban coca, está claro que los inquisidores no se tomaban estos presuntos hechos seriamente. Como en la Península, el centro de atención era la cuestión de la intención y la creencia, puesto que la herejía residía en el estado mental del acusado.

Incluso aquellos culpados de idolatría y pactos diabólicos podían exonerarse negando que creyeran realmente en la eficacia de sus acciones. La aplicación ocasional de la tortura por parte del Tribunal sólo animaba más a los inculpados a rechazar cualquier intención por su parte de invocar al Diablo o comunicarse con él. Petrona de Saavedra fue acusada de magia amorosa idolátrica y de tener un pacto expreso con el Diablo, al que había invocado como "muy ilustre y todopoderoso". Cuando echaba hechizos, Petrona veneraba dos pequeñas figuras indias y llamaba a "Lusbel" o Lucifer para que concediera los deseos de sus clientes. En su primera confesión, insistió en que la invocación de Lusbel había sido una estratagema para ganar dinero y que, en realidad, no sabía nada de artes diabólicas. Si alguna de sus magias había tenido éxito, fue sólo una coincidencia, y si había experimentado visiones de un anciano en el espejo mientras mascaba coca, se trataba de un truco de luz o del resultado de su imaginación en embriaguez. En su corazón, no creía que sus figuras indias tuvieran virtud alguna, dado que estaban sólo hechas de piedra. Bajo tortura, modificó su testimonio, confesando que había aconsejado a su cliente invocar al Diablo; pero insistió en que no esperaba oírlo, puesto que no creía que ella tuviera el poder de hablar con él. Una vez que sus interrogadores quedaron convencidos de la sinceridad de sus negativas, estuvieron dispuestos a rebajarle el castigo. La sentencia contra ella fue indulgente en relación con la

37 AHN, Inquisición Lima, Lib. 1031, fol. 338.

seriedad de los delitos. Aunque había sido inculpada de idolatría, se le requirió únicamente abjurar *de levi* (y no *de vehementi*, lo que estaba reservado a los crímenes más serios), a sufrir doscientos azotes y a permanecer desterrada de la ciudad durante cuatro años. Este castigo era señaladamente más liviano que el administrado a otros acusados culpables del delito menos grave de superstición. Queda claro que los inquisidores, aunque decididos a poner fin a sus desviadas actividades, no estaban convencidos, ni de la realidad de la intervención diabólica, ni de que hubiera intentado verdaderamente invocar dicha ayuda[38].

De igual manera, al procesado Melchor de Aranibar, acusado de un pacto explícito con el Diablo, se le permitió exculparse negando la realidad de sus comunicaciones con un anciano que le había proporcionado hierbas para curar. Bajo amenaza de tortura, Aranibar se retractó de sus anteriores confesiones, rechazando la existencia tanto del anciano como de las hierbas. Todos los actos de magia que había efectuado se habían debido al empleo de mañas propias, lo cual se ofreció a demostrar a los inquisidores. Como resultado, la sentencia de tortura fue revocada y su castigo establecido como de destierro por cuatro años y cien azotes. La admisión del fraude era lo que los inquisidores esperaban, y estaban dispuestos a recompensarla con una reducción de la severidad de la pena. No es de extrañar que los prisioneros accedieran a ello[39].

La misma estrategia fue empleada por muchos otros inculpados. Ana María de Contreras se disculpó con éxito de la acusación de haber establecido un pacto con el Diablo cuando negó cualquier intención de adorar ídolos o que creyera en la eficacia de lo que había hecho y atribuyó sus prácticas a la necesidad de ganarse la vida. Luisa de Vargas también negó creer

---

38 AHN, Inquisición Lima, Lib. 1032, Causa de Petrona de Saavedra, 1695, fols. 458-65.

39 AHN, Inquisición Lima, Lib. 1032, Causa de Melchor de Aranibar, 1692, fols. 398v-404v.

en lo que hacía y afirmó que su única intención había sido despojar a otros de su dinero. Francisca de Bustos admitió que había preservado celosamente su reputación como hechicera, pero que en realidad no tenía idea de como lanzar hechizos, y había pretendido poseer poderes sobrenaturales solamente para engañar a la gente y que le dieran coca, chicha y ropas. Francisca de Benavides confesó que había adquirido su fama como bruja y hechicera después de que la Inquisición la castigara públicamente por este delito; como resultado, había decidido especializarse en remedios frívolos, que no tenían solidez real pero que aliviaban su pobreza. Claramente, el trabajo del Tribunal podía, en ocasiones, ser totalmente contraproducente[40].

La "calificación" de un delito como, por ejemplo, un pacto diabólico explícito o implícito guardaba poca relación con el castigo inflingido. Difícilmente podía ser de otra manera, dado que los calificadores frecuentemente disentían sobre el carácter de los delitos. De los cinco calificadores que presidieron el juicio del caso de Josefa de Baides (acusada de masticar coca y predecir el futuro), uno concluyó que era culpable de un pacto explícito, dado que había invocado al Diablo, otro creía que sus acciones eran tan claramente fraudulentas que sólo podía ser acusada de un pacto implícito, y los otros tres llegaron al com-

---

40. AHN, Inquisición Lima, Lib. 1031, Causa de Ana María de Contreras, 1646, fols. 332-33; Causa de Luisa Vargas, 1647, fols. 349v-350. AHN, Inquisición Lima, Lib. 1032, Causa de Francisca de Bustos, 1667, fol. 116; Causa de Francisca de Benavides, 1691, fols. 406v-408. La documentación aporta más ejemplos. Antonia de Abarca admitió mascar coca y otras supersticiones, pero negó que fuera una bruja o que tuviera intencionalidad alguna en sus hechicerías, insistiendo en que eran trucos para ganarse la vida; AHN, Inquisición Lima, Lib. 1031, Causa de Antonia de Abarca, 1655, fols. 378-81. Ana Vallejo negó haber nombrado al Diablo en cualquiera de sus hechizos o realizarlos en su favor, e insistía en que no tenía otra intención que la de su sustento; AHN, Inquisición Lima, Lib. 1031, Causa de Ana Vallejo, 1655, fols. 389-91. Inés de la Peñalillo, condenada por hechicería, alegó su pobreza y sostuvo que nunca había creído que sus supersticiones pudieran ser efectivas y que, por consiguiente, no tenía un pacto, ni explícito, ni implícito, con el Diablo; AHN, Inquisición Lima, Lib. 1032, Causa de Inés de la Peñalillo, 1689, fol. 423v.

promiso de juzgarlo como un pacto implícito, con sospechas de pacto explícito. Mientras que dos de los calificadores en el caso contra Juana Morales, que había masticado coca e invocado al Diablo, rechazaron sin más la acusación de pacto explícito, los otros cinco propusieron que se considerara que había hecho un pacto implícito, con sospechas de la existencia de pacto explícito. La arbitrariedad de estas categorías queda de manifiesto por el hecho de que Juliana Gutiérrez, quien también había mascado coca e invocado al Diablo, fue acusada de pacto implícito y de sospechas de pacto explícito, mientras que al año siguiente Ana de Arala fue condenada por pacto explícito por los mismos delitos[41]. Incluso cuando se reconocía por entero el pacto expreso, la sentencia podía ser extremadamente liviana. Juan Romero confesó recibir diablos en su casa, pero sólo fue obligado a abjurar *de vehementi* y a asistir a un colegio jesuita. Romero fue excusado de recibir azotes en razón de su avanzada edad[42].

La "calificación" de los tipos de pacto era una distinción teórica dotada de poca consistencia. Siguió siendo un fenómeno abstracto y funcionaba, principalmente, como un marco teórico dentro del cual situar el comportamiento de los sujetos de desviaciones religiosas. Pero no era la medida según la cual ese comportamiento debía de ser corregido. En razón de que los inculpados eran percibidos de manera universal como tramposos fraudulentos, los inquisidores no buscaban pruebas de genuina intervención diabólica. El castigo inflingido no estaba determinado por la categoría del delito sino por la necesidad de impedir un futuro comportamiento desviado. Independientemente del tipo de pacto de que el inculpado fuera acusado, un prisionero que demostrara un arrepentimiento sincero recibía una pena más ligera que la del que se mantenía bajo inte-

---

41 AHN, Inquisición Lima, Lib. 1031, Causa de Josefa de Baides, 1660, fols. 460-68; Causa de Juliana Gutiérrez, 1661, fol. 487; Causa de Ana de Arala, 1662, fol. 495; Causa de Juana de Morales, 1662, fol. 495v.

42 AHN, Inquisición Lima, Lib. 1032, Causa de Juan Romero, 1693, fols. 411v-416v.

rrogatorio tenaz y sin cooperar. La prioridad de los inquisidores era convencer a los acusados de la estupidez de su presunción, persuadirlos de reconocer su propia impotencia y administrarles un castigo que fuera suficiente para disuadirles de repetir sus desviadas acciones[43].

La tradición de incredulidad y escepticismo en la Inquisición peninsular, respecto de los auto-proclamados poderes de los hechiceros, fue trasladada no sólo a las actividades de la Inquisición entre los españoles, negros, mestizos y mulatos del Perú, sino también a las de la Extirpación entre los habitantes indígenas de los Andes. Esta obsesión ideológica determinó la respuesta española ante el especialista religioso nativo andino, en el que la fusión del idólatra, el apóstata y el adorador del diablo tomaba forma humana. El archi-idólatra, el hechicero andino, no era más que un fraude[44].

III

La asociación del especialista religioso nativo andino con la categoría del hechicero es anterior en el tiempo a las campañas de extirpación. Los primeros pronunciamientos de las autoridades eclesiásticas en Perú reconocían el papel central del

---

43 Para la severidad de los castigos administrados por la Inquisición de Lima, cfr. también Castañega Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, p. 372. Como ha apuntado Behar para el Méjico colonial, el desenlace de un caso dependía menos de la cuestión de si una persona era culpable o no que de sutiles distinciones entre "pecadores arrepentidos e impenitentes, entre pecadores accidentales y deliberados, entre bribones y tontos". Cfr. Behar, "Sex and Sin", p. 36; toma la cita de Monter, *Ritual, Myth and Magic*, p. 72.

44 Farriss hacía notar que: "Algunos de los curas más "ilustrados" del final del periodo colonial, influidos por las tendencias intelectuales más generalizadas entre la élite culta de Europa y América, llegaron incluso a sentirse escépticos respecto de los poderes sobrenaturales de lo chamanes, y a considerar a cualquiera que pretendiera tener control sobre el mundo espiritual como un charlatán más que un brujo" (Farriss, *Maya Society*, p. 289). Nosotros sostenemos que no se trata de un fenómeno tardío, sino parte integral de la ideología acerca del hechicero.

hechicero en las prácticas religiosas nativas. La constitución 26 del Primer Concilio de Lima (1551) afirmaba que los que más daño hacían a los indios, tanto bautizados como sin bautizar, eran los sacerdotes y hechiceros nativos, ya que por su instigación muchos indios volvían a sus antiguas prácticas. En consecuencia, cualquier indio cristiano que fuera hallado ejerciendo estos oficios sería castigado, la primera vez con cincuenta azotes y la segunda con diez días de prisión y cien azotes. A la tercera vez, sería enviado como incorregible a los jueces del obispo para su castigo. El mismo destino correspondería a cualquier hechicero sin bautizar o a cualquier indio que consultara a un hechicero. La constitución 60 establecía penas adicionales para aquellos que emplearan los servicios de hechiceros con el propósito de hacer maleficios, incluidas la excomunión y una multa de cincuenta pesos[45].

Bajo la influencia del descubrimiento del Taki Onqoy en 1564-65, el Segundo Concilio de Lima (1567) distinguió por vez primera entre indiós en general y hechiceros y dogmatizadores. Estos dos últimos grupos estarían sujetos a penas de aislamiento y separación, de manera que estuvieran bautizados o no aquellos hechiceros, confesores indígenas y adivinos que hubieran pervertido a los indios podían ser confinados en un lugar próximo a la iglesia. Los que hubieran pecado levemente serían liberados después de una adecuada reprensión, pero los más culpables serían mantenidos en prisión y recibirían la pertinente instrucción. Cualquier idólatra o dogmatizador relapso sería objeto de castigo por el obispado y "todo el vigor de la ley" caería sobre él, lo que daba a entender que ciertos prisioneros podían ser entregados a la justicia civil. Sin embargo, un decreto real de 1575 establecía que los juicios no criminales por idolatría deberían estar bajo la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas, y sólo los hechiceros cuyas prácticas hubieran ocasionado muertes serían juzgados por las autoridades civiles. Puesto que había gran escepticismo acerca de la capacidad de

45 Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses*, 1: 21-22, 73-74.

los hechiceros para causar auténticas muertes, la mayoría de los delitos de idolatría y hechicería, ya entonces estrechamente ligados, dependerían de la justicia eclesiástica[46].

El primer extirpador del Perú, Albornoz, reforzó la identificación del especialista religioso con el hechicero. Su *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas* (1583, 1584) atribuía la responsabilidad de la conservación y difusión de la religión nativa a los epónimos camayos o hechiceros *huacamayos*, aquellos individuos encargados por sus comunidades del mantenimiento de las huacas. Estos hechiceros eran caracterizados tanto como servidores del Diablo, a quien invocaban en sus supersticiones, como mentirosos que engañaban a los indios con sus falsas prédicas. Igualmente, los muy diferentes tipos de médicos que cuidaban de las necesidades sanitarias de los indios eran considerados todos como hechiceros, que suplicaban la ayuda del Diablo antes de ejercer su oficio[47].

La búsqueda de la idolatría y la destrucción de las huacas se distinguían del ataque contra la secta del Taki Onqoy, a la cual, como queda de relieve en las *Informaciones de servicios* de 1570, 1577 y 1584, Albornoz prefería tildar de apostasía[48]. Al-

---

46 Para referencias al Segundo Concilio, cfr. Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses*, 1: 254. Sobre el decreto real de 1575, cfr. Duviols, *Cultura andina*, xxxix. El Tercer Concilio de Lima (1583) tuvo poco nuevo que decir acerca de los hechiceros. En buena medida, confirmó las constituciones del concilio precedente, identificando a hechiceros y dogmatizadores como "la peste de la fe ... ministros abominables del demonio ... siendo su maldad y embuste tales que, en un día, destruyen todo cuanto los sacerdotes de Dios han edificado en un año". Cfr. Duviols, *Cultura andina*, xxviii-xxix.

47 Albornoz, *Instrucción*, pp. 172-73. Aunque la distinción de ser el primer descubridor del movimiento del Taki Onqoy correspondiera a Luis de Olvera, un sacerdote de la *doctrina* de Parinacochas, en el obispado de Cuzco, fueron los escritos de Albornoz los que constituirían la mayor influencia sobre la ideología de la Extirpación. La *Instrucción* de Albornoz fue el prototipo del manual extirpador, el modelo para las posteriores obras de Arriaga y Villagómez.

48 *Información de 1570*, en Millones, *El retorno*, pp. 93 y 95.

bornoz sostenía que, por ejemplo, en casos como el del famoso Juan Chono o Chocna, se trataba de predicadores o dogmatizadores más que de hechiceros[49]. Los hechiceros eran usualmente agrupados con los culpables de observancias supersticiosas, o identificados con los huacamayos, los ministros de los ídolos[50]. Según el testimonio de Cristóbal de Molina en la *Información* de 1577, los sacerdotes y ministros de las huacas eran descritos como hechiceros, mientras que los dirigentes del Taki Onqoy eran dogmatizadores[51].

La distinción no estaba absolutamente clara, sin embargo. En otro lugar, Albornoz se refiere a los "predicadores y otros hechiceros" que hablaban con las huacas y empleaba incluso el término "predicadores hechiceros"[52]. Más aún, el castigo impuesto a hechiceros y dogmatizadores era comparable. Algunos hechiceros eran simplemente confiados a sus curas locales para recibir instrucción en la fe, pero en general eran sometidos a los mismos rituales cuasi-inquisitoriales de humillación pública que los dogmatizadores: vestimentas degradantes, azotes y cortes de pelo. Compartían también las mismas largas condenas de servicio perpetuo en el lugar local de culto, o posiblemente de confinamiento en casas especiales adyacentes a la iglesia, una medida que presagiaba el establecimiento de la Casa de Santa Cruz del Cercado, el correccional jesuita en las afueras de Lima[53]. De manera implícita, los crímenes del hechicero y del dogmatizador eran agrupados como los de dos tipos de especialistas en idolatría o apostasía.

La identificación de hechicería e idolatría quedaba ya clara en la declaración del testigo Cristóbal de Molina, quien ates-

---

49 *Información de 1570*; *Información de 1584*; *Relación de la visita de extirpación de idolatrías*; todas ellas en Millones, *El retorno*, pp. 147, 225 y 257.

50 *Información de 1570*, pp. 65, 83, 100 y 133; *Relación de la visita de extirpación*, p. 259.

51 *Información de 1577*, p. 181.

52 *Información de 1570*, pp. 147-48.

53 *Información de 1584*, p. 226; *Relación de la visita*, pp. 259-60. Cfr. También Urbano y Duviols, *Fábulas y mitos*, p. 150.

tiguó que Albornoz había hablado de la creación de una red barredera, que no dejaría hechicería ni idolatría sin tocar. Molina dejó un invalorable relato de las creencias y ritos nativos en su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1574). A pesar de catalogar una gran variedad de términos nativos para describir al especialista religioso, él identificaba a los ministros del ritual indígena como hechiceros[54].

El cronista nativo Felipe Huamán Poma de Ayala siguió a Albornoz y Molina en la asimilación de los especialistas religiosos indígenas dentro de la categoría de hechiceros y caracterizándolos como "hechiceros mentirosos". Huamán Poma admitía que su experiencia en los hechiceros procedía de sus servicios prestados a Albornoz, el visitador general que había "consumido en las llamas todas las huacas, ídolos y hechicerías del reino" y en cuya compañía él había asistido con sus propios ojos a la destrucción de muchos "ídolos y hechicerías", especialmente de los falsos hechiceros del Taki Onqoy. Aquellos especialistas que adivinaban a partir de los sueños o del fuego y los que pretendían librar al cuerpo de enfermedades extrayendo piedras, sapos o maíz de él ("hechiceros que chupan") mentían a los indios con el fin de ganarse la vida. Los que servían como sacerdotes de las huacas y daban testimonio de ello engañaban a los indios diciéndoles que comían, bebían y hablaban con las huacas cuando no lo hacían de verdad. Todos estaban mintiendo, diciendo "hechicerías idólatras"[55].

Los escritos del jesuita José de Acosta identificaban al hechicero como el individuo responsable en mayor medida de la conservación de las "sacrílegas y diabólicas supersticiones" de los indios. Nada había causado mayores dificultades a la pro-

---

54 *Información de 1584*, p. 227. Para la posterior identificación de hechicería con idolatría, véase *Relación de la visita*, pp. 256 y 280. Cfr. igualmente Molina, *Relación*, pp. 62-66: "Las provincias tienen hechiceros de muchos tipos".

55 Huamán Poma de Ayala, *Nueva corónica*, 1: 247-51, 253, 257 y 2: 638. Huamán Poma posiblemente se basó directamente en las *Relaciones de visitas* de Albornoz, pero no en los textos que luego constituirían la *Instrucción*. Cfr. Urbano y Duviols, *Fábulas y mitos*, p. 146.

pagación del Evangelio que la labor de esos hechiceros, entre los cuales Acosta incluía a los pontífices de ídolos, que ofrecían sacrificios propiciatorios, y a los "confesores", que confortaban a los enfermos oyendo sus "pecados", así como al infinito número de "adivinos, sortílegos, hechiceros, agoreros y otros mil géneros de falsos profetas", la mayoría de los cuales continuaban ejerciendo su trabajo. Acosta escribió que "contra los hechiceros habrá que luchar más duramente en descubrir sus engaños y fraudes, demostrar su ignorancia, ridiculizar sus necedades y refutar sus astucias". Aquellos que se negaran a reformarse debían ser aislados y castigados severamente. También llamó la atención sobre la significativa importancia para la evangelización de la auto-inculpación pública de los hechiceros arrepentidos, quienes podían ser obligados a predicar a los indios, retractándose de sus errores y vilipendiando sus propias estratagemas y mentiras; dicho espectáculo iba a convertirse en un rasgo destacable tanto de la Extirpación como de la labor de los misioneros jesuitas. Acosta insistía más que los comentaristas previos en el papel del Diablo como maestro de marionetas manipulando al hechicero, subrayando no sólo que los ministros de las huacas hablaban con demonios sino también que habían sido instruidos por el propio Satanás. Por supuesto, el hechicero hacía tiempo que había sido entendido como un instrumento de Satanás, pero en Acosta uno puede sentir el calor del fuego, oler el humo y saborear el azufre[56].

Pero el examen más detallado de los especialistas religiosos nativos en el Perú colonial, y el que más inequívocamente los identifica con la figura del hechicero, fue escrito por el cerebro rector de la Extirpación, el jesuita Arriaga. La totalidad del tercer capítulo de su manual de extirpación religiosa estaba dedicada a "los ministros de la idolatría que comúnmente llamamos hechiceros". Como Molina, Huamán Poma y Acosta antes que él, Arriaga era consciente de la complejidad de las funciones del especialista religioso, cada una de las cuales poseía

56 Acosta, *De procuranda*, 1: 375, 451; Acosta, *Historia natural*, pp. 236, 260 y 264-65.

su propio referente terminológico en la lengua vernácula. Reconocía implícitamente lo inapropiado del término "hechicero" para describir a estos practicantes, pues reconocía que los que mataban mediante hechizos eran extremadamente escasos. Pero aunque llegó a proporcionar un exhaustivo catálogo de los diferentes tipos de especialistas religiosos, como sus predecesores, siguió usando el término "hechicero" como una categoría general para agruparlos a todos ellos. Arriaga todavía presentaba a sus especialistas como meras subdivisiones de un género universal de origen europeo[57].

Arriaga comenzaba consignando el término genérico nativo para especialista religioso, *umu* o *laicca*, o, en algunas partes de Perú, *chacha*, *auqui* o *auquilla*, palabras todas que significaban "padre" o "viejo". Luego, daba una lista de términos para cada especialidad. El más venerable era el *huacapvillac* o "el que habla con la huaca", cuya responsabilidad era cuidar de la huaca y transmitir sus comunicaciones a la aldea. La interpretación de Arriaga, típica de los clérigos cultos del siglo XVII, era que esos mensajes eran generalmente invenciones del *huacapvillac*. Sin embargo, reconocía que en algunas ocasiones era posible que el Diablo hablara realmente a través de la huaca[58].

---

57 Cfr. Arriaga, *La extirpación*, pp. 205-209 y 249, para los diferentes tipos de especialistas religiosos. Para el empleo del término "hechicero" como etiqueta genérica usada para todo, cfr. Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 186. Ambos sostienen que la palabra "hechicero" era usada como una necesidad del lenguaje, una justificación de la Extirpación en el nombre de la lucha contra el Diablo. Como MacCormack señala, aunque los rituales, creencias y mitos andinos proporcionaban el material en bruto a moldear por los europeos, las categorías que los europeos reconocían como definitivas no podían ser modificadas. MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 386. La categoría de hechicero era la más definitiva de todas.

58 Molina había puesto en duda la pretensión de los hechiceros de que transmitían de verdad los mensajes de la huaca a los indios. Sin embargo, también parece haber aceptado la posibilidad alternativa de que los demonios pudieran haber proporcionado información a los hechiceros para hacer sus pronósticos. Molina, *Relación*, pp. 62-66. Cfr. También Vitoria, *De la magia*, p. 1237: "Aunque algunas de las obras de los magos son ilusorias y ficción de los sentidos, otras tienen existencia real", afirmación para la cual citaba la autoridad de san Agustín. MacCormack aborda el tema de la

Esta ambigüedad había caracterizado ya a los comentaristas anteriores.

Otros especialistas identificados por Arriaga eran el *mallquipvillac*, quien desempeñaba la misma función en relación a los mallquis que el *huacapvillac* en relación a las huacas; el *libiaopvillac* y el *punchaupvillac*, que hablaban con el Rayo y el Sol, respectivamente; y el *yanapac*, el cual era un ayudante de los diferentes tipos de *villac* y era conocido vulgarmente como el "sacristán". Aparte de los responsables de las deidades nativas, estaban los curanderos, conocidos como *macsa* o *viha*, que curaban usando embustes y supersticiones. Estos practicantes merecían el nombre de hechiceros, no tanto por sus actividades curativas como por la mezcla de observancias supersticiosas en sus actividades. Los especialistas que recibían confesiones eran conocidos como *aucachic*, aunque este oficio siempre se combinaba con el de *villac* o *macsa*. Los *azuac* eran los que preparaban la chicha para los banquetes de las huacas. La nomenclatura de los adivinos estaba relacionada con el material que empleaban: el *socyac* usaba maíz; el *rapiac* miembros humanos; el *pacharicuc* patas de araña; el *cuyricuc* utilizaba cuyes; y el *moscoc* empleaba los sueños para predecir el futuro[59].

Aparte de todos estos hechiceros, los que, según Arriaga, se merecían más apropiadamente dicho calificativo eran los *cauchus* o *runapmicuc*, que significaba "los que comen hombres". Lo que les otorgaba el título de hechiceros o incluso, más correctamente de brujos, era el hecho de que habían matado gente mediante maleficios y así se ajustaban más en verdad al concepto europeo de brujería que aquellos que hacían ofrendas a criaturas o sanaban usando procedimientos supersticiosos. Arriaga daba así a entender que el uso del término "hechicero"

---

ambivalencia española respecto de la cuestión de la auténtica presencia demoniaca en los oráculos en *Religion*, pp. 55-58 y 251.

59 Arriaga reprodujo este relato de los hechiceros del Perú en la Carta Anual de los jesuitas para el año 1618, RAH, Jesuitas, Letras anuas, Perú, 1618, fol. 391; publicada en Duviols, *Cultura andina*, p. 456.

era inadecuado para los otros especialistas religiosos que acababa de describir.

Sin embargo, aún así insistió a lo largo de todo su manual en usar la palabra "hechicero" como un término genérico para todas las variedades de especialistas religiosos. La cuestión vigésimotercera de su capítulo 15, acerca de cómo interrogar a los sujetos, insistía en que el hechicero debía de ser preguntado cuál de estos oficios bosquejados anteriormente ejercía él, así como si había hablado con el Diablo y en qué forma había aparecido este último. Su edicto contra la idolatría identificaba a los hechiceros como los ministros de la idolatría, quienes intercedían ante las huacas en favor de los indios, recibían la confesión de los pecados de éstos y sacrificaban cuyes con el fin de adivinar el futuro. Las constituciones de las visitaciones no dejaban dudas acerca de la equiparación del hechicero y el ministro de idolatría, término que abarcaba a curanderos y confesores nativos. En otras partes de la obra, Arriaga anota que los visitadores predicaban contra "huacas y hechiceros", que cuando una mujer estaba a punto de dar a luz los indios llamaban al hechicero para hacer un sacrificio; que fueron los hechiceros quienes enseñaron a los indios que el dios cristiano era sólo para los españoles y que los santos eran las huacas de los Viracochas; que era el hechicero quien ordenaba a los indios que arrojaran maíz blanco en la carretera para que los transeúntes se llevaran con ellos la enfermedad de la aldea y el que ascendía a la cima de las montañas para rogar a la deidad que pusiera fin a la desgracia; que era el hechicero el que hacía sacrificios a ídolos de piedra en las montañas elevadas; que los curanderos conocidos como *ambicamayos* eran un tipo de hechiceros, al igual que aquellos que recibían confesiones; y que los que instruían a los jóvenes en idolatrías y supersticiones eran hechiceros[60].

Puesto que el especialista religioso era un hechicero, eran también un embustero, un estafador. En su papel de intérprete

---

60 Arriaga, *La extirpación*, pp. 214, 224, 226-27, 232, 238, 244, 249-50, 274 y 276.

de las huacas, era visto como poco más que un tosco ventrílocuo. Durante el interrogatorio sería preguntado de qué manera pretendía que la huaca le hablara a él y qué respuestas transmitiría a los indios. Si decía que mientras hablaba con las huacas entraba en delirio, era preguntado si creía que esto era por la acción del Diablo o a causa de la chicha que había bebido. En consecuencia, si deseaba insistir en la realidad de la comunicación con la huaca, tenía que aceptar la premisa de que el Diablo le había inspirado o, para evitar la gravedad de esta acusación, tenía que negar la realidad de sus poderes, echando la culpa a su propia embriaguez. No es de extrañar que la mayoría de los sujetos se vieran incitados por esta espada de doble filo a denunciarse a sí mismos como fraudes[61].

Los jesuitas proporcionaron el principal empuje intelectual detrás de la Extirpación a través de las obras de Acosta, y en especial de Arriaga, cuyos escritos dominaron los procesos por idolatría, no sólo los de comienzos del siglo XVII sino también aquellos iniciados por Pedro de Villagómez y aún sus sucesores del siglo XVIII. La Compañía de Jesús aportó, además de Acosta y Arriaga, a otro gran comentarista de la religión nativa, el padre Bernabé Cobo. Como sus predecesores, Cobo perpetuó la identificación del especialista religioso con el hechicero. En su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), seguía las clasificaciones de especialistas religiosos de Arriaga, traduciendo, por ejemplo, *villac-umu*, o sumo sacerdote de Coricancha, como "el adivino o hechicero que dice" y repitiendo la asimilación de confesores y sanadores supersticiosos con hechiceros. Siguiendo a Acosta, el hechicero era explícitamente definido como un agente del Diablo: "Con nombre de hechiceros comprendemos a toda suerte de gente que usa de supersticiones y artes ilícitas para obrar cosas extrañas y que exceden la facultad humana, las cuales alcanzan por invocación y ayuda del demonio, en cuyo pacto explícito o implícito estriba todo su poder y ciencia."[62].

---

61 Ibid., p. 250.

62 Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, pp. 224-25.

Cobo distinguía cuatro tipos de superstición diabólica: "arte mágica", o el intento de lograr algún efecto "de cosa maravillosa"; "adivinación", o el conocimiento antinatural de acontecimientos ocultos; "maleficio" o hechicería propiamente dicha, que buscaba dañar a otros; y "vana observancia", o el uso de objetos para propósitos para los que no eran naturalmente adecuados. Los expertos en estos cuatro tipos de superstición eran indiscriminadamente denominados como hechiceros.

Cobo percibía la auténtica presencia del Diablo en la labor de los hechiceros llamados *umu*, quienes habían llegado verdaderamente a un contrato con el Diablo. Como signo de vasallaje a Satanás, llevarían una representación suya hecha de hueso hueco y cera negra. Cuando llamaban a su señor para responder a sus preguntas, le contestaban con una voz ronca que era oída por los otros indios. Los poderes de los umu se situaban en el campo de la adivinación. Eran consultados para localizar objetos perdidos o robados y para conocer el futuro. Eran misteriosamente precisos, percibiendo a menudo acontecimientos en lugares alejados, que no podían haber sido conocidos por medios naturales.

No obstante, como sus predecesores, Cobo no aceptaba la realidad de los poderes de la mayoría de los hechiceros. Mientras que era posible que algunos pudieran tener un acuerdo con el Diablo, la mayoría actuaban sin comunicación o pacto alguno con él. Entre estos se incluían la mayoría de los adivinos o sortílegos de la segunda categoría, los que simplemente pronosticaban a partir de granos de maíz o de patas de araña, o los que mascaban coca. Los hechiceros que eran curanderos eran acusados de engatusar a los indios con métodos ridículos e inútiles que fracasaban en lograr sus fines. Era cierto que algunos de estos practicantes sabían algo de plantas y ocasionalmente podían curar, pero aquellos a los que querían hacer bien también morían frecuentemente. La mayoría de estos curanderos simplemente pronunciaban palabras supersticiosas y se complacían en fútiles sacrificios. En su fraudulento trabajo no podía discernirse ninguna auténtica intervención diabólica.

Cobo era extremadamente escéptico respecto de los poderes de los curanderos conocidos como *camasca* o *soncoyoc*. Rechazaba sus pretensiones de que habían aprendido la facultad de curar a través de un visitante espiritual en sueños. Argumentaba que comúnmente su iniciación provenía de su rápida recuperación de una dolencia, por lo cual se convertían posteriormente en curanderos. Cobo estaba seguro de que muchos habían pretendido sufrir de tal enfermedad con el fin de poder enorgullecerse posteriormente de su inmejorable recuperación. Los que pretendían ser capaces de succionar del cuerpo de sus pacientes el origen de sus enfermedades, en forma de sapos o gusanos, es que llevaban esos objetos con ellos y los colocaban en sus bocas en el momento de chupar. La operación mediante la cual ellos extraían serpientes del vientre del paciente era "ilusión y embuste del Demonio". Así, si era el Diablo el que actuaba, era sólo para producir la impresión de un poder auténtico y sin efectos genuinos. Al reconocer una presencia demoníaca real en la labor de sólo una minoría de hechiceros, Cobo seguía a sus predecesores en la perpetuación de la idea de que la inmensa mayoría de practicantes eran simplemente charlatanes inútiles[63].

IV

Todos los comentaristas estaban de acuerdo en que el pecado de idolatría era sinónimo del de hechicería y en que los especialistas religiosos andinos eran hechiceros. La falta de distinción entre el idólatra y el hechicero fue una de las principales características de los procesos por idolatría promovidos por la Extirpación. La confusión era especialmente evidente en el caso de los cargos lanzados contra los individuos delincuentes. En sentido estricto, la hechicería era la manipulación supersticiosa de fuerzas ocultas para obtener unos fines desproporcionados con los medios empleados, especialmente con propósitos

63 Ibid., pp. 227-30.

de maleficio. Como tal, era teóricamente diferente del pecado de idolatría. Pero los indicios de hechicería, tales como atadijos de grasa de llama, figuras de cera y coca, eran frecuentemente usados como pruebas de idolatría y, a la inversa, el culto a las huacas y la posesión de representaciones de las divinidades nativas o de ídolos eran suficientes para justificar una acusación por hechicería.

Aunque las denuncias por hechicería o idolatría se hacían de modo separado, lo más común era la acusación conjunta de hechicero idólatra, como en el caso de Don Gerónimo Auquinivin. Las pruebas más frecuentemente presentadas para sostener esta última acusación no eran de hechicería propiamente dicha, sino de culto de las deidades nativas o de objetos sagrados. La acusación de ser un hechicero idólatra fue lanzada contra Auquinivin en base a sus libaciones ante unos bolos y su ofrecimiento de chicha a una gran piedra. No se presentaron pruebas de auténticos hechizos[64]. Otro cacique denunciado como hechicero idólatra, Tomás de Acosta, fue acusado de realizar sacrificios a una huaca que guardaba en su casa y de hacer ofrendas de chicha y coca a los restos mortales de sus antepasados, para que así le concedieran una buena cosecha en sus tierras. El culto a los antepasados y las huacas era interpretado en el sentido de constituir una prueba suficiente de hechicería[65]. Otro curaca, Leandro Pomachagua, fue acusado de idolatrías y hechicerías porque había protegido a las huacas de la aldea de las investigaciones del cura[66]. Hay innumerables ejemplos complementarios[67].

---

64 Véase el párrafo inicial de este capítulo.

65 AAL, Idolatrías 2 (4.13), "Causa de idolatría contra Don Tomás de Acosta, cacique de segunda persona de este repartimiento de Checras", Santiago de Maray, 1647, fols. 3v-4.

66 AAL, Idolatrías 6 (7.3), "Causa contra Don Leandro Pomachagua, governador de cinco repartimientos, por hechicerías", 1666, fol. 9.

67 Juan Pariavilca testificó que su padre había sido acusado de hechicería porque había realizado sacrificios a una piedra en su casa; AAL, Idolatrías 4 (6.14), "Causa de hechicero contra Diego Caxa Guamán", San José de Chorrillo, 1659, fol. 3. Rafaela de los Ríos denunció a algunos indios como hechiceros porque sabían de las huacas y habían entrado en una en estado

Queda claro que el acto incriminatorio de un hechicero idólatra no era la hechicería o la realización de hechizos mágicos, sino el hecho de hacer sacrificios a las huacas o de rendir culto a otras criaturas. Los sospechosos y los testigos eran explícitamente animados por los visitadores a presentar este tipo de evidencias. Juan Sarmiento de Vivero comenzaba sus interrogatorios recordando a los testigos la gravedad del pecado cometido por estos hechiceros idólatras, que creían en supersticiones y hechizos, adorando huacas y haciéndoles sacrificios, y negando a Dios el culto que sólo le era debido al Dios verdadero. La equiparación de idolatría con hechicería era explícita[68].

La asimilación intelectual del especialista religioso nativo con la categoría de hechicero tuvo dos importantes consecuencias. La primera fue la confusión de las diferentes funciones del practicante religioso andino. "Hechicero" se convirtió en un término genérico para una gran variedad de especialidades, comprendiendo actividades tan diversas como chamanismo,

---

de trance; AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", 1662, fol. 1. Cristóbal Yaguas fue acusado de ser un hechicero idólatra porque había sido visto orando y llevando a cabo ceremonias paganas en la antigua aldea de su gente; AAL, Idolatrías 7 (1.3), "Causa contra Cristóbal Yaguas", Huamantanga, 1664, fol. 1. María Llano fue acusada de ser una hechicera idólatra por venerar huacas con el fin de obtener buenas cosechas; AAL, Idolatrías 7 (5.12), "Causa de hechicería", Ihuari, 1665, fol. 13. Juana Yanca y Angelina de Salamanca eran hechiceras porque fueron a adorar a la piedra Sorimana, y Pedro Alpacai era hechicero porque ofreció chicha a un ídolo, Vilcatambu; BN, B1701, "Declaraciones sobre la práctica de la hechicería e idolatría por los indios del pueblo de Chichas", 1671, fols. 2, 5 y 6. Algunos indios de la aldea de Santiago de Maray fueron acusados de ser hechiceros idólatras después de que se dirigieran a su huaca como su creadora y le pidieran que intercediera por su salud y que les ayudara a eludir la mita; AAL, Idolatrías 1 (4.10), "Causa contra indios sobre idolatría", Santo Tomás de Auquimarca, 1644, fol. 3v.

68 Para más ejemplos, cfr. AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", San Francisco de Ancor, 1660, fol. 8; Idolatrías 5 (3.1), "Causa de hechicería contra Isabel Choqui", San Lorenzo de Quinti, 1660, fol. 1; Idolatrías 5 (2.17), "Declaración de Pedro Villanga", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 6v.

adivinación, comunicación con los espíritus, astrología y técnicas terapéuticas[69]. Entre los hechiceros se incluía a los responsables de cubrir las necesidades de las huacas y de interpretar sus comunicaciones (los *huacarimac* o *huacapvillac*)[70]. Al mismo tiempo, también se incluía en dicha categoría a los que buscaban propiciar a los apus para asegurarse buena salud, buenas cosechas y la fertilidad del ganado[71]. Así, los indios corrientes

---

69 Cfr. Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 238.

70 Por ejemplo, María Ticllaguacho fue descrita como "hechicera sacerdote" porque había sido *maestra de huacas* durante cinco años, y su colega Catalina Llacsa fue clasificada como hechicera idólatra porque había hecho sacrificios a las huacas; AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa de hechicería contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", Huamantanga, 1656, fols. 11v y 15. Francisca Cochaquillay fue considerada como una hechicera por realizar sacrificios de conejillos de Indias a la huaca de la aldea; AAL, Idolatrías 3 (4.18), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Alonso Ricari", San Francisco de Cajamarquilla, 1656, fol. 2v.

71 Inés Carvachumbi y Juana Icha fueron acusadas de ser hechiceras porque habían sido vistas invocando a sus apus en las montañas. Las ofrendas propiciatorias de Icha a un puquio fueron clasificadas como hechicería, y la idolatría de su presunto pacto expreso con su apu, a quien tenía como su Padre y Creador, fue considerado como el motivo más poderoso para la acusación de ser una hechicera; AAL, Idolatrías 2 (2.10), "Causa de hechicería contra Inés Carva", Pomacocha, 1650, fols. 1-2, 8v y 30 v. Juana Chauca y su marido fueron denunciados como hechiceros porque adoraban a las montañas, ofreciéndoles coca y chicha, para recibir así buenas cosechas y tierras; AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", San Francisco de Ancor, 1660, fol. 2. Juan Chapa fue clasificado como un hechicero idólatra, puesto que hacía sacrificios a Pataaca, una montaña adorada por sus antepasados, para aumentar su rebaño. Juana Tunque fue considerada como hechicera, dado que hacía sacrificios a una montaña adorada por sus ancestros; AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación hecha contra Juan Chapa por hechicería", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 5-10v. Francisca Mayguay fue acusada de ser una hechicera idólatra por las ofrendas que había hecho a una montaña llamada Cotoni; ella misma denunció a Francisca Ianac como hechicera por ofrendar maíz y chicha a la montaña Maguaca; AAL, Idolatrías 5 (2.18), "Causa de hechicería contra Francisca Mayguay", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 4 y 18. Magdalena Sacsacarva fue calificada de hechicera idólatra porque hizo sacrificios a Sunivilca, una montaña a la que imploró buena salud; AAL, Idolatrías 5 (2.26), "Causa de hechicería contra Magdalena Sacsacarva", San Bartolomé de Tupe, 1660, fol. 2. Juan Payco fue denunciado como hechicero porque rendía culto a una montaña llamada Chanqui. Juana Choquiticlla tenía fama de ser una gran hechicera porque iba a adorar a una montaña llamada

que continuaban adorando a sus deidades ancestrales podían ser acusados junto con el propio *huacapvillac*; y el cliente que invocaba a los apus en busca del remedio a una enfermedad podía ser tan culpable como el propio curandero. Esta diversidad de prácticas quedaba disfrazada por la nomenclatura impuesta por los extirpadores.

La segunda consecuencia fue que los especialistas nativos fueron definidos como estafadores mentirosos. El profundo escepticismo acerca de la realidad de los poderes del hechicero peninsular fue transferido al practicante religioso nativo. En Perú, el intento de reemplazar el sistema religioso nativo por el cristianismo intensificó la necesidad de devaluar al especialista religioso para socavar su control psicológico sobre los indios. Si los indios creían en la realidad literal de sus poderes, sería muy difícil superar el miedo y respeto que imponían. Las exigencias de la evangelización estimularon la representación del hechicero como un charlatán y a privar a sus manejos de auténticos poderes sobrenaturales. El resultado fue una enorme devaluación de la significación para su comunidad del especialista religioso nativo. Negándose a aceptar al especialista religioso nativo en sus propios términos, los extirpadores marcaron los límites de sus intentos de comprender a la sociedad indígena desde dentro.

Como han observado Carmen Bernand y Serge Gruzinski: "La persona del hechicero... encarnado a los ojos de los cristianos como el instrumento del Diablo, se convirtió en el modelo perfecto del idólatra, nacido de los escombros de la idolatría"[72]. Esta identificación del hechicero con el especialista religioso nativo no quedó reducida a la teoría, sino que fue el determinante más importante de la manera en que los presuntos delincuentes eran tratados. La Inquisición del momento se caracterizaba por su conducta relativamente "humana" hacia el hechi-

---

Sacsuma; AAL, Idolatrías 5 (4.32), "Causa de hechicería contra María Pomaticlla, San Lorenzo de Huarochirí, 1660, sin folio numerado.

72. Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 120.

cero, en total contraste con el tratamiento inflingido a protestantes y judaizantes. Si el idólatra andino era equiparado con el hechicero por la "hija bastarda" de la Inquisición, es lógico que en la práctica no fuera castigado como un peligroso hereje sino más bien como un fraude engañoso[73]. De esta manera, el concepto de hechicero trastocó la noción del idólatra como hereje y creó una contradicción fundamental dentro de la ideología que sostenía a la Extirpación. Por esta razón, el concepto de hechicería fue más significativo a la hora de determinar la práctica de la Extirpación que el concepto de idolatría.

73 Duviols defendía que la inexistencia de la pena de muerte en el Perú era una prueba de que los juicios por idolatría no estaban inspirados en la Inquisición española contemporánea, sino en la antigua Inquisición medieval, la cual habría sido más "humana". Esta distinción es innecesaria. La Extirpación estaba inspirada en la Inquisición contemporánea en lo relativo a su visión del hechicero. Es precisamente en este aspecto en el que puede entenderse mejor su apelativo de "Hija bastarda de la Inquisición". Cfr. Duviols, *La lutte*, p. 223.

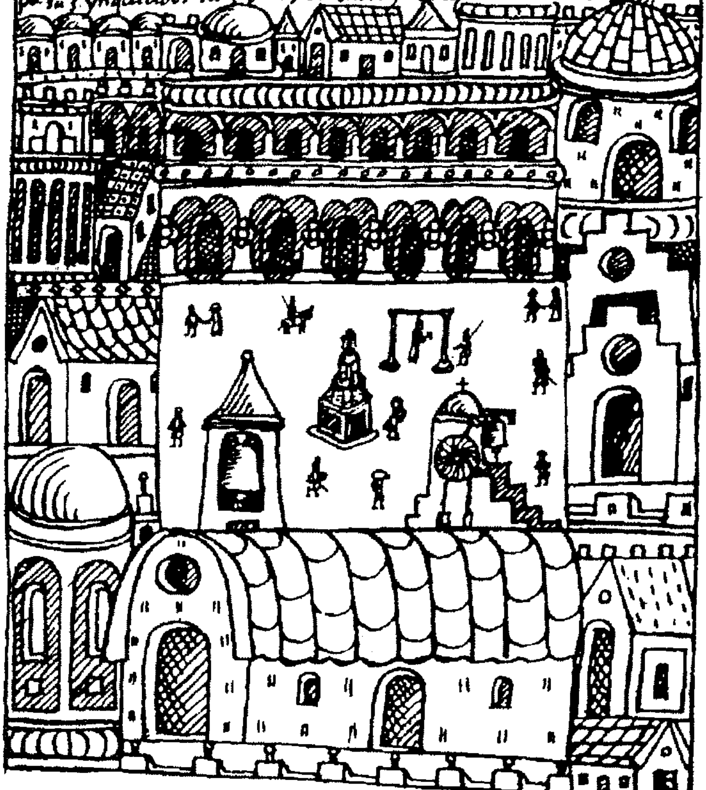
Capítulo Tres

EL IDÓLATRA COMO CHAMÁN

CIVDAD

LA CIVDAD DE LOS REIS DE

lima audiencia rreal y corte cauesa mayor de todo el Reyno de las yn[dias]
adonde rreside su mag.d ynbiazo rrey y de la s.ta madre yglecia arzobis[po]
su s.a ynquicidor su s.a de la s.ta cruzada y los rreberendos comisarios generales.



Los hombres de medicina aborígenes, lejos de ser pícaros, charlatanes o ignorantes, son hombres de alto rango; esto es, hombres que se han graduado en la vida secreta mucho más allá de lo que lo han hecho la mayoría de los varones adultos... Son gente de inmensa significación social, pues la salud psicológica del grupo depende en gran medida de la fe en sus poderes.

A.P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree* (1945).

I

La mayoría de los inculpados en los procesos por idolatría de mediados del siglo XVII eran especialistas en las técnicas de la curación mágica. Las prácticas suyas que fueron objeto de examen por la Extirpación eran esencialmente ritos curativos. Las sociedades andinas consideraban a las influencias extrasomáticas como las determinantes de la enfermedad. La mala salud podía ser causada por entes sobrenaturales disgustados por los pecados humanos o por el descuido de su culto: por los muertos que maldecían a sus parientes vivos, por hechiceros en representación de enemigos, o por la introducción de un patógeno, o pérdida de "alma", como consecuencia de un temor repentino[1]. Estas influencias extrasomáticas sólo podían ser controladas consultando a un especialista que estuviera bien versado en las técnicas de su manejo, canalización y neutralización. Los métodos de estos especialistas del siglo XVII pueden comprenderse mejor estableciendo comparaciones con los de los actuales *curanderos* o expertos en sanar.

---

1 Marzal, *La transformación*, p. 260.

Los especialistas religiosos de las comunidades tribales de la Sudamérica contemporánea muestran prácticas y pautas de comportamiento que son típicas de los chamanes. El nombre de *chamán* proviene de la palabra *saman* de los pueblos tunguses de Siberia y significa "aquél que es excitado, movido o elevado"; por extensión, ha sido aplicado a los especialistas religiosos alrededor del mundo[2]. Los chamanes son especialistas en directa confrontación con el mundo sobrenatural; son los intermediarios entre los mundos visible e invisible, los guardianes del equilibrio psíquico de su sociedad. Tienen un derecho exclusivo a la dirección del conocimiento experimentado de lo divino y, en consecuencia, la autoridad para actuar como canales privilegiados de la comunicación entre los humanos y lo sobrenatural. Mediante un estado alterado de la consciencia, o estado de éxtasis, logran el acceso a una realidad de ordinario escondida, donde pueden interactuar con espíritus que estan bajo sus órdenes y que llevan a cabo sus mandatos para bien o para mal. Con la ayuda de estos espíritus, que constituyen la fuente fundamental de su poder, los chamanes pueden realizar o neutralizar brujerías. Puesto que las sociedades tribales sudamericanas perciben una relación causal entre enfermedad y brujería, la cura de aquella requiere la detección de esta última[3].

El chamanismo es una tradición sanadora extásica. Sin embargo, no todos los tratamientos de enfermedades implican ne-

---

2 Lewis, *Ecstatic Religion*, p. 51. Cfr. También Hultkrantz, "Aspects of Shamanism".

3 Para esta descripción de las funciones del chamán, nos hemos basado en las siguientes fuentes: Eliade, *Shamanism*, **passim**; Lewis, *Ecstatic Religion*, **passim**; Furst, *Flesh of the Gods*, ix; Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, xi, p. 6; Harner, *Way of the Shaman*, pp. 20 y 42-44; Sharon, *The Wizard*, p. 8; y Taussig, "Folk-healing", pp. 236-37. El término "estado alterado de la consciencia" se usa con preferencia al de "trance" para evitar la asociación con la experiencia mediática (de *medium*) occidental de los cultos de posesión del Africa Occidental, Brasil o el Caribe, que se caracterizan por la amnesia y la pérdida del control de las facultades personales. Al contrario, el chamán es el "amo de los espíritus": es él o ella quien los posee y no a la inversa. Cfr. Doore, "Ancient Wisdom", p. 15; y Lewis, *Ecstatic Religion*, p. 51.

cesariamente el viaje chamánico al Mundo Superior o Inferior (o de una región cósmica a otra). La curación se efectúa típicamente de dos maneras: o bien se reintegra algo que falta al cuerpo de la persona que está enferma o bien se extrae del cuerpo algo que no pertenece. Este último tipo de curación no implica el viaje chamánico sino que consiste en una actuación aquí, en el Mundo Medio, usando técnicas de adivinación y moviéndose adelante y atrás entre la realidad ordinaria y la extra-ordinaria con el fin de ver la enfermedad y expulsarla. Restaurar algo que falta o se ha perdido (a menudo, el alma vital del individuo) sí implica el viaje chamánico. Así, mientras que todos los curanderos nativos son chamanes en cuanto que curan enfermedades obteniendo el acceso a realidades alternativas y estableciendo relaciones con los espíritus, no todas las curaciones requieren del viaje chamánico de ascenso o descenso a otros mundos[4].

Las características típicas de los chamanes modernos en los Andes peruanos han sido descritas por los antropólogos Juvenal Casaverde Rojas y Juan Víctor Nuñez del Prado Béjar, en sus respectivos estudios de las comunidades de Kuyo Grande en el distrito de Pisaq, en el área del Cuzco, y de Qotobamba, también cerca del Cuzco[5]. En ambas comunidades se distinguen varias categorías de especialistas religiosos, cuyas prácticas y métodos de selección son típicas de los chamanes. El especialista que está en la cima de la jerarquía religiosa en ambas comunidades es el *alto mesayoq*. El rasgo que distingue más claramente a alguien como chamán es su selección por la deidad Ruwal (sinónima con los *apus*, o espíritus de las montañas) mediante un relámpago. Este es el método preferido para conferir poderes al representante humano de los apus. El origen de la palabra *mesayoq* está en la *mesa*, una piedra de forma singular con poderes especiales, que es dejada al chamán o la chamán

4 Doore, "Ancient Wisdom", p. 8. Cfr. También Noll, "The Presence of Spirits", p. 49.

5 Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural", pp. 212-24. Núñez del Prado Béjar, "El mundo sobrenatural de los quechuas", pp. 104-8.

como prueba de su selección después de despertar de su estado de inconsciencia. Luego de esta iniciación, el chamán puede comunicarse directamente con Ruwal, Pachamama (la deidad que personifica la tierra) y los grandes apus regionales, así como con los espíritus de los muertos. Conjurándolos en forma audible, el chamán puede transmitir sus consejos y advertencias a la comunidad, y de esta manera es el responsable de mantener las estrechas relaciones entre la aldea y sus deidades protectoras. Sus otros talentos incluyen las capacidades de rescatar objetos perdidos o robados, de indicar el paradero de un ladrón, de descubrir la causa oculta de una enfermedad, de predecir el futuro y de lanzar hechizos mágicos. Su poder es benevolente. Puede curar enfermedades causadas por todo tipo de malos espíritus y es consultado en los casos más serios.

Otro especialista en curación es el *hanpeq* (en Kuyo Grande) o *runa hanpeq* (en Qotobamba). Sus curaciones pueden ser efectuadas mediante la medicina tradicional, sin la intervención de espíritus sobrenaturales, o a través de sus propios poderes mágicos. La fuerza mágica del curandero es necesaria para activar el poder curativo de ciertos ritos o medicinas. Sus poderes son inferiores a los del alto mesayoq. Sólo tiene poder de convocatoria sobre los apus locales y puede consultarles sobre problemas dentro de su jurisdicción. Realiza ofrendas a Ruwal y Pachamama, pero no puede convocarles. Puede curar enfermedades sólo de mediana importancia. También puede adivinar en consulta con los apus. Entre los incas, esta figura era conocida como el *hanpeqcamayoq*, o experto en medicina, y se dedicaba a la práctica tanto de la medicina blanca (curativa y mediante remedios) como negra (perjudicial y mediante hechizos). Podía también simultanear su especialidad con su servicio como *huacacamayoq*, o ministro de las huacas.

El *pampa mesayoq* también está especializado en curar diversos tipos de enfermedades, pero su estatus es inferior al de los dos tipos anteriores de curanderos, siendo capaz solamente de conversar con los *aukis*, espíritus que habitan en montañas menores, y de realizar funciones similares a las de aquéllos, pero con menor eficacia. Algunos se dedican a curar a los que

padecen por el contacto con espectros o cadáveres, para cuyo propósito deben de tener la *uraña mesa*, una piedra con poderes especiales para curar esas enfermedades. El pampa mesayoq puede practicar la magia negra o luchar contra ella, curar enfermedades, localizar objetos robados y adivinar.

El *watoq* es en Kuyo Grande el adivino que usa sus poderes para diagnosticar enfermedades, determinar la verdad de una confesión, encontrar objetos perdidos, identificar hechiceros hostiles y disponer los sacrificios aceptables para una deidad. No es un oficio exclusivo, puesto que la adivinación es practicada también por el alto mesayoq, el pampa mesayoq y otros que conocen las técnicas. En Qotobamba este papel es desempeñado por el *wishch'uq* y existe también un curandero herbolario llamado el *maych'a*.

En ambas comunidades el especialista en la práctica de la magia negra es el *layqa* o brujo. Aplicando los principios de la magia imitativa o contagiosa, puede causar el deterioro de la salud de las víctimas o su muerte. El layqa es considerado como discípulo de Supay, el espíritu maléfico que ha sido asimilado con el Diablo cristiano, el cual puede reclamar tanto el alma como el cuerpo del layqa a su muerte y llevárselos al infierno. Sus poderes provienen de un pacto con Supay o de Qhaqya, un espíritu malevolente del rayo. En uno y otro caso, la iniciación del layqa se produce a través del poder del rayo. De esta manera, el rayo puede ser un instrumento usado de forma malevolente por Supay o de forma benevolente por los apus. El layqa puede hacer uso a su voluntad de los espíritus malevolentes *soq'a* y *pachatira*. Sin embargo, aún así es inferior al pampa mesayoq y no tiene acceso a las grandes deidades del sistema nativo.

El término genérico empleado para todos estos especialistas mágicos en ambas comunidades es *paqo*. Parece ser que un individuo puede ocupar más de una categoría al mismo tiempo, pero no dentro de la misma comunidad. Así, por ejemplo, un especialista religioso reconocido por la comunidad de Sonqo como alto mesayoq es considerado por los aldeanos de

Q'ero como hanpeq. De manera interesante, casi todos estos especialistas son considerados como incompetentes, pero son consultados porque no hay otros mejores. Los paqos de otros lugares son aceptados de mejor gana que los de la comunidad[6].

Las características chamánicas de estos modernos practicantes son típicas de las víctimas de los procesos contra la idolatría del siglo XVII. Puesto que estos individuos necesitaban del conocimiento de la brujería para curar las enfermedades, no es del todo sorprendente que fueran acusados de hechicería. Esta identificación no procedía simplemente de los sistemas clasificatorios españoles sino también de la actividad real de los incriminados. Por debajo de la superestructura de las concepciones previas teológicas impuestas por los españoles, es posible discernir, a través de la documentación, un substrato de modos de pensamiento y métodos de práctica típicamente indígenas. La inmensa mayoría de los inculpados eran practicantes de ritos nativos, llevados a cabo para restaurar la salud física de las personas mediante la propiciación de los apus o las deidades nativas; o eran clientes de curanderos confundidos erróneamente con estos practicantes, por causa de las consultas que habían hecho.

Si los hechiceros de los procesos por idolatría eran curanderos nativos asimilados a las categorías de la élite europea, ellos mismos no aceptaban necesariamente su destino como víctimas sumisas y pasivas. La inmensa mayoría de ellos se resistió al intento de clasificarlos como practicantes de la magia negra, que era lo que implicaba la etiqueta de "hechicero". Un examen de la reacción de los inculpados a las acusaciones lanzadas contra ellos, proporciona detalles importantes de sus actividades y permite la reconstrucción de la percepción de sí mismos.

---

6 Para más detalles sobre los especialistas religiosos andinos, cfr. Sharon, *The Wizard*, pp. 76-85; Marzal, *La transformación*, p. 53; Tschopik, "Aymara of Chucuito", pp. 218-31; Labarre, "Aymara Indians", pp. 211-23; y Buechler y Buechler, *Bolivian Aymara*, pp. 94-103.

II

La reacción de los inculpados al ser acusados de hechiceros dependía de su comprensión del significado del término. Algunos lo admitían francamente. Pedro Guamboy estaba dispuesto a aceptar la etiqueta de "hechicero", reconociendo de buen grado que había curado heridas con hierbas y que su reputación como hechicero provenía de sus actividades curativas[7].

La mayoría de los procesados, sin embargo, parecen haber entendido los peligros de admitir la acusación y emplearon gran variedad de estrategias para evitar ser estigmatizados con esta calificación. Unos pocos manifestaban incomprensión: o bien no eran realmente conscientes de lo que significaba ser un hechicero o habían elegido fingir ignorancia de ello. María Ticlla negaba que fuera una hechicera, porque no sabía qué significaba la palabra. Cuando le fue señalado que ya había sido castigada por este delito por un anterior visitador, se disculpó en base a motivos de confusión. Pedro Villanga confesó que él era innegablemente un hechicero. Pero debe de haber sido sin consciencia del significado de la palabra, porque cuando fue preguntado acerca del tipo específico de magia que había practicado, aseguró a sus interrogadores que no había hecho tal cosa. Juana Conoa reconoció que había sido llevada ante el visitador Alvaro de Lugares acusada de hechicería, y concedió que había adquirido reputación como sanadora en base a su talento masajeando mujeres embarazadas con granos de maíz, cuando estaban a punto de dar a luz; y por su tratamiento de las picaduras de araña con hierbas. Cuando fue cuestionada acerca de cómo podía decir que no era una hechicera si se había dedicado a esas prácticas, replicó que una anciana india le había enseñado y que no sabía si se trataba o no de magia[8].

---

7 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", 1662, fol. 10.

8 Para el testimonio de María Ticlla, cfr. AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación contra Juan Chapa por hechicero", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 10. Para el testimonio de Pedro Villanga y Juana Conoa, cfr. AAL, Idolatrías 5 (2.17),

Una táctica empleada por muchos inculpados era sostener que no habían hecho nada más que consultar a un curandero, lo que constituía el pecado menor de ser un *mingador*, alguien que recurre a hechiceros. En tal caso, podían aceptar el término "hechicero", pero sólo aplicado a la otra parte; su propia reputación como practicantes de tales artes era totalmente injustificada. María Llano admitió que había buscado consejo en un hechicero para curarse de una enfermedad, pero subrayó que ella solamente era una mingadora, no una hechicera[9]. Santiago Poma negó que fuera, bajo ningún concepto, un hechicero idólatra pero aceptó que había consultado a hechiceros, en particular, a un tal Domingo Yanqau, que había sorbido pequeñas piedras y pedazos de madera de los brazos y el pecho de su agonizante hijo. Sebastián Quito admitió que, cuando había estado enfermo, había sido atendido por María Ñata, una hechicera, quien había extraído una cabeza de ratón de su estómago, y de sus riñones tres espinas *yungas*, atadas con hilo de algodón y revueltas con sébo, sin dejarle ni una cicatriz[10]. Juana Aycro testificó que había sido motejada de hechicera y castigada por Lugares por llamar a un hechicero, Juan Anchaicachanqui, para que la curara[11]. Inés Carpa reconoció que había consultado a una mujer india sobre la salud de su hija, por lo cual también ella había sido castigada como hechicera por Lugares. Dicha mujer le había pedido grasa de llama, con la que había frotado el cuerpo de la niña antes de arrojarla al fuego[12]. Pablo Ato negó la acusación de ser un hechicero, atestiguando que simplemente había permitido que le tratara un indio sabio, que había diagnosticado su mal como un hechizo y le había dado a

---

"Declaración de Pedro Villanga", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 5v y 6v, respectivamente.

9 AAL, Idolatrías 7 (5.12), "Causa de hechicería", Ihuari, 1665, fol. 13v.

10 Para Santiago Poma y Sebastián Quito, cfr. AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", 1662, fols. 28v y 31v, respectivamente.

11 AAL, Idolatrías 5 (4.29), "Declaración de Juana Aycro", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 1.

12 AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", San Francisco de Ancor, 1660, fol. 8.

beber algunas hierbas. Un segundo hechicero había descubierto en un sueño la identidad del malhechor, y lo había tratado frotándole la garganta y el pecho con maíz blanco y coca, que luego arrojó al fuego[13]. María Ticlla no estaba de acuerdo con sus interrogadores en que ella fuera una hechicera: simplemente, había seguido el consejo de alguien que le dijo que su ganado estaba muriendo porque ella no sabía como hacer ofrendas a los espíritus de las montañas[14].

A veces, estos argumentos se deshacían ante interrogatorios más estrechos y los inculpados se veían obligados a admitir a regañadientes que de hecho habían realizado curaciones. En estos casos, todavía negaban por lo general el epíteto de "hechicero", prefiriendo presentar sus acciones de la manera más inocua posible. María Arriera negó ser una idólatra o hechicera y atribuyó su reputación como tal por haber consultado a una mujer llamada Angelina, quien le había curado frotando su cuerpo con un cuy. Con la esperanza de minimizar su culpa, añadió que no le había pagado nada y que la mujer había venido a ella para ofrecerle sus servicios. María admitió que había comprado tierra naranja a una mujer india, pero negó que estuviera destinada a hechicerías; al contrario, ella entendía que le traería buena suerte. Confrontada con pruebas en su contra, confesó que había realizado curaciones simples con cierto líquido blanco, *yurac iacu*, y con una planta, *ancori*, con propiedades de curar enfriamientos y fiebres. Preguntada por qué, si no era una hechicera, se había procurado tales substancias sospechosas, dijo que era porque le habían dicho algunas jóvenes, que tenían tratos con los españoles, que su uso le traería buena suerte, lo que no era un pecado. De esta manera buscaba un respaldo autorizado a sus actividades. Pero la estrategia del encubrimiento o disimulo era peligrosa, pues constituía un delito tan grave como la propia hechicería[15].

---

13 AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa contra Pablo Ato", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 1.

14 AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación contra Juan Chapa", fol. 9.

15 AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fols. 19v, 23 y 57.

Otras acusadas admitían francamente sus actividades curativas pero rechazaban la imputación de ser hechiceras. Claramente, entendían las implicaciones de las influencias sobrenaturales o malevolentes inherentes a tal etiqueta. Esta defensa se basaba en la insistencia en que sus actividades no habían implicado magia o superstición, sólo los métodos consagrados por el tiempo que le habían sido transmitidos por sus antepasados, los cuales, además, habían visto a los españoles emplearlos ellos mismos. María Inés rechazó la acusación de ser una hechicera, a pesar de haber sido castigada por ese delito veinte años antes por el visitador Felipe de Medina. Confesó que había vuelto a las prácticas por las que había sido penada, pero insistió en que éstas nunca habían sido nada más que las tareas propias de una partera y la curación con hierbas que ella había visto usar a los españoles, tales como la *chuquilla* y el *ñunuño*. El sospechoso Domingo Guaman admitió que sabía cómo curar la escrófula y los sarpullidos con mixturas de hierbas, pero protestó ante la acusación de ser un idólatra o un hechicero, afirmando que nunca había hecho uso de la magia para curar. No había hecho daño a nadie ni había consultado cualesquiera poderes sobrenaturales; en lugar de ello, había puesto en práctica el conocimiento especializado que había adquirido por medios naturales en beneficio de miembros de su propia familia. Alonso Martín aseguró al visitador que no era un idólatra o un hechicero, y que si esa era su fama, se debía a que sabía cómo curar picaduras de araña usando *ají* (pimiento picante) quemado, tal como le había enseñado su madre. Juan Caxa estaba convencido de que la gente le creía un hechicero porque curaba dolores de estómago administrando *quinchimali* líquido y *chamana* y aplicando las hojas a la parte del cuerpo culpable del dolor. Luis de Aguilar reflejaba el mismo apuro cuando afirmaba que si se decía que él era un hechicero idólatra, era porque curaba a los enfermos sangrándolos y administrándoles bebidas hechas de las hierbas *viravira*, *chichamani* y *pincopinco*. Esta tarea había recibido, en su opinión, la sanción de la Iglesia cristiana, puesto que sus conocimientos le habían sido impartidos por el padre Lázaro Sánchez, quien le había animado a buscar esas hierbas cuando él era su sacristán. Estas

apelaciones al respaldo de la Iglesia no fueron recibidas con simpatía y en nada aliviaron su castigo[16].

Los que basaban su defensa en la ausencia de magia o superstición en sus actividades, actuaban sabiamente y comprendían la preocupación principal de sus interrogadores. Pues no era el acto de curar en sí mismo lo que provocaba la inquietud de las autoridades. De hecho, numerosos autores habían escrito acerca del asunto de las tradiciones populares sobre las plantas, y llegado a la conclusión de que su uso *per se* no implicaba necesariamente superstición. Vitoria consideraba que muchas curaciones hechas con hierbas especiales eran eficaces en base a las virtudes naturales de éstas. Si estas curaciones parecían milagrosas a la gente común, era porque ésta no comprendía la naturaleza de las plantas. Este conocimiento no era en sí mismo prueba de diabolismo. El quid del asunto radicaba en el origen de ese conocimiento. Podía ser adquirido mediante la tradición fundada en sabias autoridades tales como Pitágoras; o podía haber sido impartido por el Diablo. Más aún, una vez adquirido, este conocimiento podía ser usado de manera natural, sin la ayuda ni de buenos ni de malos espíritus. Estas conclusiones permitían, en consecuencia, el uso curativo de hierbas en determinadas circunstancias. Pero esta posición era ambivalente y dejaba abierto al debate cómo podía determinarse en cualquier caso particular la fuente del conocimiento[17].

La tolerancia de Vitoria tuvo su reflejo en las resoluciones del Concilio de Lima de 1567 (ratificadas por el Concilio de Lima de 1583). La constitución 110 estipulaba que aquellos curanderos cuyas curaciones procedieran de una experiencia "empírica" debían recibir un permiso escrito para ejercer su práctica. La única condición era que debía de verificarse que

---

16 Respecto de los tres primeros inculpados, cfr. AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", fols. 5, 21v y 27, respectivamente. Para los dos últimos inculpados, cfr. AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa contra Pablo Ato", fol. 3.

17 Vitoria, *De la magia*, pp. 1256-57.

no empleaban palabras o ceremonias "supersticiosas"[18]. Es difícil determinar si estas licencias para practicar fueron de hecho concedidas, pero muchos otros comentaristas eran igualmente indulgentes respecto de las curaciones no supersticiosas. Huamán Poma diferenciaba entre hechiceros comunes y los curanderos a los que llamaba *serojanos barberos* ("cirujanos barberos"). A causa de su habilidad con las plantas, estos últimos podían ejercer su práctica tan efectivamente como los doctores en medicina. Aunque era habitual que el cura o el corregidor iniciaran procedimientos en su contra, llamándoles hechiceros, de hecho eran sólo buenos cristianos y sería mucho mejor que se les diera una licencia para ejercer[19]. Según Arriaga, el pecado de los curanderos nativos residía, no en las curas que aspiraban a hacer, sino en los métodos supersticiosos o idolátricos que empleaban. De hecho, tal era su respeto por su conocimiento de las hierbas nativas que proponía que los sacerdotes debían de proporcionar educación a los practicantes y así eliminar cualquier sospecha de superstición. De esta manera podría sacarse provecho absoluto de sus habilidades sin el peligro de pecado[20]. Esta postura fue adoptada por el arzobispo Villagómez. En sus instrucciones a su visitador general, escribía que, mientras que a los hechiceros y los ministros de la idolatría indios no les debía de dejar de manera alguna curar a los enfermos, las actividades curativas de otros indios, cuya práctica se fundara en un conocimiento experto de las virtudes de las plantas, debían de ser aprobadas. Esta aprobación esta-

18 Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses*, 1:255. Aguirre Beltrán ha subrayado el prejuicio racionalista de la Medicina occidental que los españoles introdujeron en América, y su incapacidad para asumir el papel de la realidad subjetiva en la curación de las enfermedades. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 255. Esta orientación racionalista animó a las autoridades españolas a creer que podían separar las connotaciones naturales y mágicas de la Medicina nativa. Esta pretensión era vana, porque desconocía el concepto fundamentalmente distinto de la relación entre los seres humanos y la enfermedad que caracterizaba a la sociedad nativa. Las ceremonias y las hierbas formaban un complejo psicosomático y psicoterapéutico que no podía ser desembrollado. Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 300.

19 Huamán Poma, *Nueva corónica*, 2: 769.

20 Arriaga, *La extirpación*, p. 238.

ría siempre condicionada a una investigación por el cura de la aldea de los métodos de curación, para asegurarse así de la ausencia de toda superstición[21].

Esta actitud relativamente tolerante hacia la práctica de la curación con hierbas explica por qué un delincuente cooperativo y arrepentido podía no recibir necesariamente un severo castigo. Las condenas más duras estaban reservadas para aquellos que habían realizado curaciones en el contexto de invocaciones rigurosamente idolátricas de deidades nativas, tales como los espíritus de las montañas, o que habían combinado la curación con maleficios u observancias supersticiosas, especialmente la mezcla de elementos sagrados, como el uso de oraciones cristianas o la invocación de Cristo, la Virgen o los santos. Vamos a considerar más adelante cada uno de estos elementos.

La asociación entre la curación y la continuidad del culto de las deidades nativas era la justificación más clara del empleo del término "hechicero idólatra", porque se basaba en la filosofía prehispánica de que la salud y el bienestar físico tanto de la comunidad como del individuo dependían del mantenimiento de unas relaciones recíprocas armónicas y equilibradas entre los humanos y sus deidades tutelares, que habitaban en los fenómenos naturales de su alrededor. De manera típica, pues, el delito de que los inculpados eran acusados adoptaba la forma de ofrendas a montañas, fuentes, piedras y paredes de roca, bien por parte del propio curandero o bien por su cliente, con el fin de restablecer la salud del doliente.

Estos delitos eran vistos con mucha mayor preocupación que la mera práctica de curaciones. Vicente Napuri confesó haber curado a una mujer de unas fiebres, usando una hierba llamada *sucosuco*. Este delito era insignificante, sin embargo, en comparación con sus plegarias a una montaña llamada Sailla para la recuperación de la salud de su esposa, o con su coope-

21 Villagómez, *Carta pastoral*, p. 268.

ración al efecto con el hechicero Juan Anchaicachanqui, ofreciendo grasa de llama a la montaña mediante su lanzamiento al fuego de su hogar[22]. El acusado Diego Pacha fue procesado como hechicero, no por intentar sanar a su hija, sino por hacer ofrendas apaciguadoras a una roca[23]. Magdalena Callao fue acusada, no tanto en base a sus curaciones como por las pruebas de que había hecho ofrendas por la salud de un cliente a una roca. Más aún, como parte de la cura, había esparcido cenizas por las calles a la manera pagana y había llamado a los parientes de la niña enferma a participar en la ceremonia. El propósito manifiesto de la ceremonia había sido el de impedir a los antepasados de la niña que se la llevaran con ellos, lo que claramente era la perpetuación de la filosofía prehispánica de la enfermedad como responsabilidad colectiva de la familia y como resultado del descuido de sus deberes hacia los muertos. El acto de curar, suficientemente inocuo en sí mismo, se volvía idolátrico por su contexto. Para empeorar las cosas, Callao fue también acusada del hechizamiento de un niño que supuestamente se había negado a curar. En consecuencia, fue por ello condenada por maleficio y uso de ceremonias nativas[24].

De igual manera, las hechiceras que eran básicamente parteras fueron procesadas no por sus rudimentarios talentos médicos sino por sus sacrificios a los espíritus de las montañas, para asegurar la salud de madre e hijo. Magdalena Sacsacarva había servido como partera, facilitando los partos mediante el procedimiento de frotar los cuerpos de sus pacientes con maíz blanco molido. Pero la base real de la acusación de que era una hechicera fue su ofrenda sacrificial de *sango* (gachas de maíz) blanco a la montaña Sunivilca. Su colega Magdalena Cusituna, también acusada de ser una hechicera, había intentado beneficiar a las mujeres embarazadas haciendo sacrificios a Sunivilca,

---

22 AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", fols. 10-11v.

23 AAL, Idolatrías 6 (5.5), "Declaración de Don Diego Pacha en razón de las idolatrías del paraje de Cañas", San Jerónimo de Sayán, 1662, fol. 1v.

24 AAL, Idolatrías 6 (7.1), "Causa de idolatría en Santiago de Lunahuana", 1661, sin folio.

a la que había invocado como su creadora[25]. Francisca Mayguay había hecho igualmente sacrificios de maíz y chicha a una montaña llamada Maguaca Coto para facilitar el parto[26].

Algunos curanderos eran aparentemente culpables de consultar a una amplia variedad de deidades nativas. Fernando Carvachin había suplicado a la huanca de su aldea que devolviera la salud a una joven mujer, ofreciéndole coca y una cría difunta de llama, invocándole así: "¡Padre y Dios mío, tú que quitaste la salud a esta pobre, dale vida y quítale a ella el achaque!". Se sabía también que había intercedido ante las antiguas deidades del sol y el mar con propósitos semejantes[27]. Tampoco en ésto era su comportamiento excepcional. Juana Conoa había tomado parte en sacrificios al mar para obtener un viaje seguro y buena salud para los que viajaban a la *mita*. María Quillay admitió que había rendido culto al mar y la tierra para efectuar sus curaciones[28]. Francisco Malqui confesó que había adorado al sol naciente y realizado rituales propiciatorios con tierra de varios colores para ganar el favor de la deidad, de manera que los enfermos que le consultaran recuperaran la salud[29].

Lo que más incriminaba a estos curanderos como hechiceros era el hecho de que sus competencias se habían apartado del campo de la curación. Sus coqueteos con lo que los españoles interpretaban como adivinación, o sus intentos supersticiosos de manejar acontecimientos futuros, añadían el crimen de falsas observancias a sus pecados. Así, Fernando Carvachin había buscado la intercesión del sol, no simplemente para realizar curaciones, sino también para obtener buena suerte o para

---

25 AAL, Idolatrías 5 (2.26), "Causa de hechicería contra Magdalena Sacsacarva", San Bartolomé de Tupe, 1660, fol. 2.

26 AAL, Idolatrías 5 (2.18), "Causa contra Francisca Mayguay", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 4.

27 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", Huamantanga, 1656, fols. 2r-4v.

28 AAL, Idolatrías 9 (5.15), "Causa de idolatría", Santiago de Maray, 1677, fol. 50.

29 AAL, Idolatrías 4 (4.23), "Causa contra Francisco Malqui", San Pedro de Caras, 1659, fol. 7.

influir en el comportamiento de terceras partes. Por ejemplo, para lograr la salida de la prisión de un cliente, había suplicado de rodillas al sol naciente: "¡Padre y Señor, Hacedor de este indio pobre, libéralo del peligro!". También había hecho sacrificios al mar para que su curaca obtuviera un resultado favorable en un pleito por el cacicazgo, con las siguientes palabras: "¡Madre mía, que todo lo crías y alimentas, esta ofrenda te doy y te envío para que mi curaca le vuelvas bien y con salud y en vencimiento de su pleito!". Estas actividades conllevaban la carga de una doble acusación: por invocaciones idolátricas y por observancias supersticiosas[30].

La adivinación y la magia amorosa eran los ejemplos clásicos del intento de ejercer influencias indebidas a través de medios ocultos. La inculpada María Inés fue interrogada más estrechamente sobre su supuesta predicción del paradero de una mula extraviada que acerca de sus supuestas curas con hierbas[31]. Francisca Mayguay estuvo acusada no sólo de ser una curandera, sino también de haber consultado a una piedra para conocer la identidad de los ladrones que habían robado en los campos[32]. Juana de los Reyes fue procesada como hechicera e idólatra no sólo porque empleara en las curaciones de sus pacientes la muerte ritual de cuyes blancos, sino asimismo porque bañaba a las mujeres en plantas y tierra amarilla para atraer a los hombres; en otras palabras, estaba acusada del pecado de magia amorosa supersticiosa[33]. De igual manera, Isabel Guanca había combinado la curación con el uso de influencias ocultas. Su consumo de conchas pulverizadas para curar sus dolores de rodilla y de las hierbas *quina quina* y *espingo* para purificar su cuerpo, así como su uso de la planta *toradilla* para las fiebres, suscitaron pocos comentarios de sus interrogadores.

---

30 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 2r-4v.

31 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", fols. 13v-16v.

32 AAL, Idolatrías 5 (2.18), "Causa contra Francisca Mayguay", fols. 4-5.

33 AAL, Idolatrías 6 (6.18), "Causa contra Juana de los Reyes", Asunción de Ambar, 1662, fol. 2.

Éstos tampoco gastaron mucho tiempo en ocuparse del uso que hacía de la grasa de llama para aliviar su dolorido pie. Pero Isabel sí fue estrechamente interrogada acerca de su supuesto maleficio con dos figuras de cera, que ella admitió que formaba parte de un intento de obligar a su hija a que le mostrara más respeto, y sobre las expresiones supersticiosas que había pronunciado en su presencia[34]. De igual manera, la acusación de hechicería contra Isabel Concepción se fundaba menos en su tratamiento de niñas enfermas que en sus métodos antinaturales de descubrir la causa de sus males. En más de una ocasión, por ejemplo, después de diagnosticar que una enfermedad era el resultado de un elemento intrusivo en la casa, había procedido a localizar, ocultas por toda la vivienda, representaciones de la víctima envueltas en lana y cabellos y atravesadas con espinas. La capacidad de clarividencia de esta mujer y la falta de cualquier explicación convincente de ello por su parte, más que sus capacidades curativas, fueron lo que inquietó tanto a los acusadores que la sometieron a tortura para extraer más información acerca de su origen[35].

Aparte de la presencia de maleficios o hechicería, el otro elemento intruso en las actividades de los curanderos que provocaba la severa desaprobación de las autoridades era la intrusión en el coto vedado del cristianismo. Ya hemos visto cómo fue la escandalosa idea de que sus curaciones gozaban de la bendición eclesiástica lo que provocó que Luis de Aguilar se incriminara a sí mismo aún más como hechicero, por encima del hecho de las curaciones en sí mismas. Mucho mayor peso se atribuía a la inclusión de elementos cristianos en las prácticas de los curanderos que a sus experimentos con hierbas. Por ejemplo, María Sania fue condenada no sólo por el uso de excrementos de perro y dientes de cuy con propósitos curativos sino también, lo que era más serio, por su uso abusivo de una imágen de la Inmaculada Concepción para la adivinación y la

34 AAL, Idolatrías 9 (4.40), "Causa contra Francisca Tomasa", Lima, 1670, sin folio.

35 AAL, Idolatrías 5 (4.24), "Causa de hechicería contra Isabel Concepción", San Lorenzo de Quinti, 1660, sin folio.

localización de objetos perdidos[36]. Pascuala de Salsedo fue procesada como hechicera idólatra no tanto en base a sus curaciones con cuyes como, principalmente, por su uso mágico de reliquias. Aparte de recetar las hierbas *chinchimali* y *cuno cuno* para sanar los golpes y fiebres de las mulas, respectivamente, se había llevado una calavera de una capilla dedicada a Santa Ana y lo utilizaba para adivinar el paradero de animales perdidos. También había insistido en que un hombre al que había diagnosticado como embrujado solamente podía ser curado bebiendo a medianoche las hierbas molidas *mollo spingo contrayerva* y hierba de Santa Marta. La especificación de la medianoche era una falsa observancia y algo mucho más serio que la administración de las hierbas[37]. El delito del curandero Sebastián Quito no fue que supiera como curar picaduras de araña y de serpiente con plantas; más bien residía en su fracaso en restringir sus actividades curativas a las conocidas virtudes de las plantas y "jugar con supersticiones". Su posterior castigo por el subsiguiente visitador, no provenía tanto de la repetición de sus curas como de negar que había sido castigado por hechicero y por su ignorancia de la fe cristiana[38].

En estos procesos, la concentración en las observancias supersticiosas era tan pronunciada que los practicantes eran a veces despachados con el permiso de efectuar curaciones, siempre y cuando no mezclaran con ellas ceremonias indígenas o falsamente cristianas. Algunos curanderos de la provincia de Chancay fueron absueltos sin castigo, bajo el entendimiento de que evitarían el uso de cualquier superstición en el futuro, y se limitarían al empleo de hierbas de acuerdo con sus virtudes y con la cualidad de las enfermedades[39]. Así, la tolerancia oficial

---

36 AAL, Idolatrías 7 (4.36), "Causa contra María Sania", Santo Domingo de Cochalaraos, 1667, fols. 2v-4r.

37 AAL, Idolatrías 9 (4.38), "Causa contra Pasquala de Salsedo", Lima, 1669, fols. 1, 4v y 12.

38 AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fols. 33v-38v y 57v-58r.

39 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fol. 58v.

de la curación con hierbas quedó activamente de manifiesto en los procesos por idolatría.

Si las actividades curativas no eran tomadas demasiado en serio, era en buena medida porque se las consideraba fraudulentas e ineficaces. La principal acusación contra el curandero Agustín Carbajal no era por sus curaciones con hierbas sino "dar a entender a otros indios" que era un adivino clarividente. Si Carbajal había sido realmente capaz de descubrir tesoros enterrados en las huacas, solo podía haber sido mediante un contrato con el Diablo. En consecuencia, su defensa aceptó la acusación de fraude para salvar a su cliente de la mucho más seria acusación de pacto diabólico. Él no era un mago auténtico sino un "embustero ceremoniero". Después de todo, su mayor crimen había sido "dejarse engañar por su propia codicia de tesoros", un acto que no merecía castigo. En cualquier caso, era muy frecuente entre los indios que curaran y se valieran de "otros embustes" para mitigar su pobreza. La sentencia que le fue impuesta confirmaba que su delito había consistido en simples mentiras y no en un pacto con el Diablo, y sólo fue condenado a servir durante seis meses en el hospital de Huánuco, recibiendo instrucciones de no volver a dedicarse a tales actividades en el futuro. Si el escepticismo acerca de la realidad de los contratos diabólicos llevó a los interrogadores de Carbajal a descartar la posibilidad de un pacto de esa naturaleza, sus acciones sólo podían ser juzgadas como vacías e ineficaces. Sus actividades curativas se convirtieron simplemente en un ejemplo del monstruoso engaño que había perpetrado con los indios[40].

Esta sospecha de que los practicantes nativos eran fraudes más que auténticos cómplices del Demonio quedaba confirma-

---

40 AAL, Idolatrías 6 (3.3), "Causa contra Agustín Carbajal", León de Huánuco, 1662, sin folio. Como Carbajal, Luis de Aguilar había sido reconvenido, no tanto por sus supuestas capacidades curativas, sino por engañar a otros acerca de sus presuntos poderes; AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa contra Pablo Ato", fol. 4v.

da por la ignorancia de muchos inculpados respecto de las razones intelectuales del uso de las hierbas que empleaban. El arte del Diablo implicaba una cierta inteligencia y un conocimiento intencionado que difícilmente podía detectarse en estas criaturas, que no tenían comprensión intelectual alguna del funcionamiento de la curación por simpatía o conocimiento científico de las propiedades de las hierbas. Así, la irremediable ignorancia y confusión de María Inés cuando estaba sometida a las pesquisas de sus interrogadores excluía cualquier posibilidad de un pacto diabólico y, a los ojos de aquéllos, sólo dejaba la alternativa de un fraude. María Inés no consiguió recordar el nombre de una planta que usaba en sus curaciones, y traslució su ignorancia de la ciencia de curar cuando declaró que había sido capaz de usar una planta "fría" para curar una enfermedad "fría", calentándola con una vela antes de ungir con ella al paciente. La sentencia en su contra la condenaba como "hechicera reincidida", que "daba a entender a los indios" que podía hacer mal y localizar animales extraviados. Mientras que se prestaba atención a sus maleficios y adivinaciones, sus curaciones no fueron siquiera consideradas merecedoras de mención. Estas actividades sólo despertaban el desprecio y la incredulidad de los extirpadores [41].

La eficiacia de los practicantes de la adivinación y la magia amorosa se vio confrontada con igual escepticismo. Juana de Mayo admitió que bañaba a mujeres con hierbas para traerles buena suerte en sus aventuras amorosas con hombres, pero insistió en que ignoraba las artes mágicas. Su falta de aptitud para lanzar hechizos la incapacitaba para efectuar magia con un imán que le había proporcionado un cliente. Si le había dado a sus clientes hueso de palta molido y unos polvos de concha colorada, había sido un acto de engaño a cambio de dinero. Si le había dicho a sus clientes que tenía guardada una serpiente, había sido sólo para impresionarlos y atemorizarlos. Sus acusadores aceptaban implícitamente sus negativas, cuan-

41 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", fols. 16 y 57.

do identificaron como su mayor delito el de negar su propia culpabilidad en el delito de mascar coca. Su franca confesión de la necedad de sus actos y sus muestras de contrición le ganaron la benevolencia de sus interrogadores, quienes aceptaron fácilmente sus declaraciones de ignorancia[42].

Así pues, los inculpados, enfrentados a una falta de interés oficial en sus poderes, descubrieron que la línea de acción de menor resistencia a las acusaciones era confesar haber cometido engaño, especialmente como un medio de escapar a castigos más severos. El desprecio de los extirpadores por las capacidades reales de los curanderos surgía de la identificación que hacían de ellos como hechiceros. Mediante su equiparación con sus supuestos homólogos europeos, heredaban de éstos el estatus de charlatanes. La consecuencia fue una considerable subestimación de sus talentos y de su papel por parte de los españoles y la inconmovible negativa de aquéllos a tomarse en serio los poderes que los curanderos reclamaban como suyos. Todo ello, a pesar del hecho innegable de que la mayoría de los acusados sostenían su confianza y fe en los métodos que empleaban.

III

En los procesos de sus propios hechiceros idólatras, la Extirpación reprodujo el escepticismo y la incredulidad que caracterizó la persecución de los hechiceros por la Inquisición en la España metropolitana. Los visitadores generales descartaron la posibilidad de la existencia de una auténtica presencia demoníaca en las actividades de los especialistas religiosos andinos. Los propios acusados, negándose a aceptar la etiqueta de "hechiceros", se tomaron grandes trabajos para negar cualquier intento por su parte de hacer el mal o de manejar realmente poderes sobrenaturales. Así pues, es aún más sorprendente en-

42 AAL, Idolatrías 8 (7.6), "Causa contra Juana de Mayo", Lima, 1668, fols. 1r-2v.

contrarnos con que, en un buen número de casos, los extirpadores detectaron una auténtica presencia demoníaca y confirmaron la existencia de un pacto entre el practicante y el Diablo. En estos casos, el papel de Satanás no fue relegado al reino de la teoría abstracta sino que fue considerado como una realidad física. Los mismos acusados no sólo confesaron la existencia del pacto diabólico sino que además proporcionaron descripciones detalladas de la apariencia externa de sus demonios y de la relación que mantenían con ellos. Unos pocos incluso se acusaron a sí mismos de mantener relaciones sexuales con los seguidores de Satanás.

Inés Carva testificó que había hablado personalmente con el Diablo en dos ocasiones, por lo menos, y fue capaz de describir su apariencia física con cierto detalle. Más aún, le había recibido en su lecho "de la misma manera que recibiría a su esposo". Ésta había sido aparentemente una experiencia sensual genuina, puesto que Inés fue capaz de recordar el impresionante tamaño de su órgano sexual y la sensación de su cálido semen. Otra acusada, Juana Icha, insistió en que sus talentos como adivinadora y curandera se debían a las enseñanzas de un demonio que la había visitado de noche en su casa en varias ocasiones. Ella también había sido seducida por él y guardaba parecidos vivos recuerdos de como su semen, frío como el hielo en este caso, había penetrado en su cuerpo[43].

La existencia de estos testimonios plantea varias cuestiones importantes. Con respecto a la actitud de los extirpadores, es necesario considerar por qué unos hombres cuyos rasgos característicos eran la incredulidad y el escepticismo siguieron la pista de estos testimonios y buscaron nuevos detalles al respecto. ¿Habían renunciado a la saludable incredulidad típica de sus colegas tanto de la Extirpación como de la Inquisición? En relación a los propios acusados, debemos considerar si estos

43 AAL, Idolatrías 2 (2.10), "Causa de hechicería contra Inés Carva", Pomacocha, 1650, fol. 5. AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha de hechizos y pactos expresos con un demonio Apu Parato", Pomacocha, 1650, fols. 6-10.

testimonios eran prueba de la interiorización de los conceptos cristianos acerca del Diablo. Es necesario determinar hasta qué punto los inculpados creían realmente en lo que confesaban, y hasta qué punto estas admisiones de culpa pueden ser atribuídas al deseo de ajustarse a las expectativas de sus interrogadores.

Un examen más estrecho de los testimonios nos indicará, primeramente, que estos casos eran excepcionales: lo típico era que los extirpadores, que, en general, mantenían su escepticismo, ni buscaban ni obtenían confesiones de intervención diabólica. En segundo lugar, si en ocasiones se obtenían confesiones de auténtica presencia demoníaca, éstas no eran espontáneas sino extraídas bajo presión. Como tales, representaban un intento por parte de los acusados de prestar el testimonio que se correspondería con las ideas preconcebidas de los extirpadores. Por último, no hay pruebas de la interiorización por parte de los acusados del concepto cristiano del Diablo o de cualquier asociación entre Satanás y las deidades nativas. Al contrario, a pesar de la intrusión del lenguaje de la demonología europea, el contacto de estos inculpados con el mundo sobrenatural todavía se corresponde más con los paradigmas nativos que con los europeos. Los acusados no habían de ninguna manera adoptado la cosmovisión de la élite dominante representada por los extirpadores. De hecho, la característica más señalada de su testimonio es la marcada similitud entre sus actividades y experiencias y las de los chamanes de la Sudamérica actual.

Es enteramente oportuno por nuestra parte examinar el argumento de que el testimonio de estos acusados fue moldeado para corresponderse con las expectativas de sus interrogadores. Este fenómeno no sería exclusivo del Perú colonial. En el contexto europeo, el historiador italiano Carlo Ginzburg[44] ha sugerido un modelo para la asimilación de los disidentes religiosos con categorías de élite, en particular, con las brujas. Su

---

44 Ginzburg, *Night Battles*.

obra sobre los auto-denominados *Benandanti* del Friuli de los siglos XVI y XVII examina cómo aquéllos que al comienzo se describían a sí mismos como adversarios de las brujas, contra las que combatían por el destino futuro de los cultivos estacionales, acabaron por acusarse ellos mismos de participar en los aquelarres. Esta transformación se produjo conforme discurrían los procesos inquisitoriales a los que los acusados fueron sometidos. Las confesiones de participación en aquelarres fueron provocadas mediante dos procedimientos: la tortura y el interrogatorio sugestivo (mediante el cual se indicaba al interrogado qué se esperaba que contestara y se le sugerían respuestas posibles). Por ejemplo, cuando uno de los *benandanti* citó la inspiración del "ángel de Dios", el inquisidor le preguntó si el ángel le había asustado y le había pedido ser adorado. Al cabo de unos pocos días, el testigo había admitido que creía que el ángel era en realidad el Demonio, que le tentaba. De esta manera, el testimonio fue adaptado a las propias ideas teológicas preconcebidas de los inquisidores, representando una "sobreimposición" del esquema mental inquisitorial sobre un "estrato pre-existente de supersticiones genéricas". Bajo la presión inquisitorial, el culto de los *Benandanti* fue transformado en algo más característicamente propio de la brujería tradicional.

El impacto de los procesos no se limitaba meramente a las profesiones externas de diabolismo: se ocasionó un cambio fundamental en las propias auto-percepciones de los *Benandanti*. En la década del 1570, la creencia en el aquelarre era algo extraño al concepto que los *Benandanti* tenían de sí mismos y tuvo que ser provocada por el acicate de los inquisidores. Para mediados del siglo XVII, las confesiones de asistencia a aquelarres nocturnos presididos por el Diablo se habían hecho espontáneas y no solicitadas. Mientras que los primeros *Benandanti* habían asistido a las reuniones nocturnas sólo en forma espiritual, posteriormente reconocieron la realidad física del aquelarre. Su antigua protección de los niños y las cosechas había sido reemplazada por una preocupación exclusiva por la realización y anulación de hechizos. El mito original de una batalla en defensa de la Fe había sido rechazado en favor del

pacto jurado con el Diablo como fuente de sus poderes. Así, a la altura de la década del 1640, su transformación en brujos había sido lograda a nivel popular. Por consiguiente, no sólo los inquisidores habían tenido éxito en obtener admisiones de diabolismo por parte de los acusados, sino también consiguieron de alguna manera, si no imponer exactamente su cosmovisión a la mentalidad popular, al menos funcionar como la mayor influencia en la creación de una forma de creencia popular fundamentalmente alterada. Ginzburg apunta a que la transformación de los *Benandanti* en brujos fue "espontánea", en el sentido de que no estuvo determinada por un cálculo consciente; pero que esta "espontaneidad" fue canalizada por la "oportuna intervención" de los inquisidores. Las admisiones de haber realizado un pacto con el Diablo probablemente nunca hubieran ocurrido sin la intervención de los inquisidores[45].

Este modelo plantea la interesante cuestión de las analogías en el contexto peruano y es útil para la interpretación de los casos de Inés Carva y Juana Icha. Las confesiones de pactos diabólicos explícitos, incluso de haber tenido relaciones sexuales con demonios, por parte de estas dos curanderas fueron manifiestamente obtenidas bajo coacción. Como en el caso de los *Benandanti*, el uso o la amenaza del uso de la fuerza física y el planteamiento de interrogatorios sugestivos resultaron altamente efectivos. Fue el cura investigador, Antonio de Cáceres, quien introdujo las referencias a "demonios" y al pacto satánico. Ambas acusadas no intentaban describir más que sus relaciones recíprocas con los espíritus tutelares de las monta-

---

45 Ibid., prólogo y pp. 10-12, 100-101, 107-9 y 137-38. Cfr. También Duviols, *Cultura andina*, liv-lv, para una breve consideración acerca de la relación entre el chamán de los Benandanti y el hechicero de la demonología española. Lo que convierte al contexto de los Benandanti en un marco particularmente oportuno para el tratamiento de la disidencia religiosa en el Perú; afirma Ginzburg que en la narración de elementos tales como trances, pretendidas capacidades curativas, viajes en forma de animales y participación en procesiones por los difuntos, hay conexiones reales, y no meramente analógicas, entre los Benandanti y los chamanes. Ginzburg, *Night Battles*, p. 32.

ñas llamados Apu Quircay y Apu Parato. Fue Cáceres el que interpretó estas actividades como diabólicas[46].

Es cierto que la primera referencia a la intervención satánica en el caso de Juana Icha se encuentra en el testimonio del testigo clave, Felipe Curichagua, quien sugirió que el éxito de las predicciones de Icha podía haberse debido a un "pacto con el Diablo". Aunque es imposible saber si esta acusación fue provocada por una pregunta orientativa que no ha quedado registrada, parece poderse suponer con confianza que, aún si fuera una declaración espontánea, fue modelada en una forma determinada para concordar con lo que el sacerdote esperaba descubrir. Curichagua era enemigo mortal de Icha. Presentando las actividades de ésta como maleficios diabólicamente inspirados, podía poner en marcha unas actuaciones legales en su contra que podrían culminar en su apartamiento de la comunidad. Esto podría ser considerado como un motivo suficiente por parte del testigo, sin tener que suponer su interiorización del concepto europeo del Diablo. Puesto que la aceptación de este testimonio dependía de que el visitador estuviera buscando algo así, la conclusión debe de ser que la mención al Diablo fue resultado de presiones desde arriba. Es un simple hecho el que los testigos que hablan de pactos con el Diablo, sólo se encuentran en los casos en que el inquisidor muestra una inclinación particularmente poderosa a verlos en esos términos. Como demostraremos, otros investigadores mostraron poco o ningún interés en descubrir artes demoníacas y, en estos casos, los testigos nunca mencionan al Diablo[47].

La manera en que Cáceres manejó el interrogatorio corrobora esta interpretación. Juana Icha insistió en la intención puramente beneficiosa de sus actividades curativas. Su conocimiento especializado procedía de una fuente natural: le había sido transmitido por su maestro y mentor indio diez años an-

---

46 AAL, Idolatrías 2 (2.10), "Causa de hechicería contra Inés Carva", fol. 5; AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fols. 6-10.

47 AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fol. 2.

tes como un recurso de supervivencia. Pero no bien hubo ofrecido esta información, Cáceres la instó a decirle si este indio había hablado con algún "demonio" para efectuar sus curaciones, ante lo cual ella describió una huaca de plata que aquél tenía en su poder. Cada pregunta posterior acerca de esta huaca estaba enmarcada en la terminología de los demonios, que la procesada repitió en sus respuestas. Preguntada, por ejemplo, si el "demonio" había hablado con el indio, ella respondió que éste le había dicho que cierto ruido sordo que oían al realizar ofrendas significaba que el "demonio" estaba pidiendo ser alimentado[48].

Dado que toda la declaración fue hecha mediante intérprete, no hay razones para suponer que Icha empleara nunca la palabra "demonio" ella misma, y menos todavía para suponer que había interiorizado el concepto cristiano. Es más probable que ella se refiriera a su espíritu como su *apu*, la palabra que los interrogadores anotaron por su cuenta como parte del nombre del "demonio", Apu Parato. Es cierto que se informó que Juana Icha había invocado al espíritu con el nombre de Supay, lo que los españoles entendieron que era la palabra nativa para el Diablo. No obstante, esto no suministra prueba alguna de cualquier interiorización del concepto cristiano. En la tradición indígena, Supay designaba, a la manera típica andina, a una ambivalente entidad sobrenatural que podía ser tanto malevolente como benevolente según cómo fuera propiciada. Esta descripción encaja perfectamente con Apu Parato, cuyo comportamiento con ella oscilaba entre traerle regalos y golpearla. Supay no significaba "el Diablo": el lenguaje de la conversación entre interrogador e interrogada era claramente el del primero, y los demonios formaban parte de su construcción mental, no de la de ella[49].

Las confesiones de relaciones sexuales con el Diablo fue-

---

48 Ibid., fol. 9.

49 Ibid., fols. 6v y 9. Sobre la significación de Supay, cfr. Taylor, "Supay", pp. 47-63; Duviols, *La lutte*, pp. 37-39; y MacCormack, *Religion in the Andes*, pp. 254-57.

ron provocadas después de la aplicación de torturas y mediante un interrogatorio altamente sugestivo. Cuando Inés Carva admitió que había ofrendado corderos a Apu Quircay, Cáceres le preguntó cuántas veces había visto al Diablo y hablado con él. Su relato acerca de su acuerdo recíproco, según el cual ella "alimentaría" al apu a cambio de que éste le proporcionara maíz y patatas, provocó un interrogatorio sobre cuántas veces se había acostado con "el Diablo". Su contestación, por dos veces, animó al visitador a continuar con la pregunta de cómo "el Diablo" la había conquistado y de si su semen había sido caliente o frío[50].

El procedimiento seguido con Icha fue idéntico. No bien hubo revelado que Apu Parato se le había aparecido exigiendo ser alimentado, el visitador quiso saber cuántas veces había yacido con él. Ella respondió que a menudo desaparecía durante semanas entre visitas pero que, cuando finalmente venía, la maltrataba despues de acostarse con ella. Después, para satisfacer la insistente curiosidad del sacerdote, ella aceptó decir que el Diablo había introducido su miembro en ella, eyaculando un líquido frío y amarillo. Mientras que en su confesión preliminar Juana Icha había mantenido que el Diablo sólo la visitaba en sueños en la forma de su difunto esposo, después admitió que venía cuando estaba despierta, en la forma de un indio con su manta negra. Presionada acerca de por qué no había confesado el "pacto explícito" en su primera confesión, ella alegó que el Diablo la había engañado para que no confesara la verdad. Además, ella había temido que si confesaba haber tenido relaciones con el Diablo, sería quemada. Así que, mientras al principio se había resistido a dar su acuerdo al relato que el visitador hacía de su propia historia, una vez estuvo segura de que no sería severamente castigada, adaptó su relato para que concordara con las demandas de sus interrogadores[51].

Aún así, esta presión no fue suficiente para hacerla admi-

50 AAL, Idolatrías 2 (2.10), "Causa de hechicería contra Inés Carva", fols. 4v-5v.
51 AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fols. 9, 10 y 17v.

tir que, o bien ella, o bien su mentor, habían alguna vez mantenido un pacto con Apu Parato cuando iban a alimentarlo. Para provocar esta admisión, Cáceres reclutó la ayuda de dos expertos en lenguas indias para que la persuadieran a confesar todos sus pecados y, en particular, el pacto con el Diablo. Enfrentada a esta incansable insistencia, Juana sucumbió a ella. Fue entonces sometida a una nueva sesión de interrogatorios para establecer el origen de su imprudente declaración de que las imágenes de Cristo y los santos en la iglesia no eran más que trozos de madera. Su insistencia en que no se trataba más que del resultado de su pobre entendimiento, no logró convencer a Cáceres. Empleando la tortura para desatar su imaginación, Cáceres logro extraerle la ansiada admisión de que su "demonio" Apu Parato se lo había así enseñado, pero que ella ahora reconocía su error. La naturaleza artificial de sus declaraciones no podría ser más evidente[52].

La amenaza de la tortura y el uso del interrogatorio sugestivo no se redujeron a los casos de Icha y Carva. El curandero Pedro Guamboy confesó que había hecho curaciones con hierbas, pero insistió en que su reputación como hechicero provenía sólamente de sus éxitos curando. Cuando fue llevado ante los instrumentos de tortura, su declaración comenzó a corresponderse más estrechamente con el modelo de la demonología europea. Admitió rápidamente que había efectuado maleficios y se lamentó de haber sido engañado por el Diablo[53]. Francisco Malqui confesó haber usado tierras de colores, con las que llevaba a cabo ofrendas rituales al "Diablo" para asegurar la salud de sus clientes. También había adorado supuestamente al sol naciente porque "el Diablo lo engañó teniéndolo por Dios al sol". Es difícil determinar con certeza el papel del interrogatorio sugestivo en provocar estas respuestas, puesto que las preguntas no siempre aparecen registradas. Sin embargo, el visitador estaba ciertamente intentando en última instancia po-

52 Ibid., fols. 16, 18v y 29.

53 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", fols. 10-11v.

ner palabras ajenas en la boca del acusado, preguntándole si alguna vez había "adorado al sol, teniéndolo por Dios". Ninguna sugerencia explícita acerca del papel del Diablo por parte del visitador aparece registrada. Pero, aunque la referencia fuera espontánea por parte del acusado, lo cual es improbable, sin duda fue motivada por el deseo de decirle al visitador lo que éste quería oír. No hay pruebas en este caso de una interiorización del concepto cristiano del Diablo y menos aún de que cualquier indio deseara adorar al Diablo[54].

El papel jugado por el uso de la fuerza y del interrogatorio sugestivo, es difícil de determinar en los casos en que el testimonio está registrado como un resumen continuado de la declaración de un testigo. Sin embargo, la determinación por parte del visitador de clasificar la relación con un espíritu tutelar, como un pacto demoníaco, es a menudo suficiente para evocar referencias a consultas y relaciones sexuales con "demonios". María Ticllaguacho complació al visitador Pedro Quijano Bevellos testificando que había visto "al Diablo" en no menos de diez ocasiones, cinco veces en forma de león y cinco veces en forma de zorro. Este "demonio", que invariablemente le hablaba a través de la huaca Mallmainque, la cual era una piedra erguida en un lago, le había persuadido a servirle y a olvidar que hubiera conocido nunca a otro dios. Al consumir algo de estiércol negro que él le había dado, María adquirió poderes de clarividencia. Como Icha y Carva, esta testigo acusó a su "demonio" de haber compartido su lecho, en este caso en la forma de un león. Tan vívido era el recuerdo instigado por el sacerdote que María fue capaz de describir la frialdad del semen del demonio y lo profundo de su repugnancia. Ella rememoró los detalles de una conversación con su demonio, en el que éste la acusó de que no lo amaba: ella había replicado que cómo podía amarlo "si era un león y el mismo Diablo"[55].

---

54 AAL, Idolatrías 4 (4.23), "Causa contra Francisco Malqui", fol. 7v.

55 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 11-12.

El evidente papel jugado por el uso de la fuerza y del interrogatorio sugestivo, en la extracción de estas confesiones, ha llevado a una historiadora a concluir que el caso de Juana Icha, en particular, es un ejemplo de la imposición sobre las creencias indígenas de las expectativas europeas acerca de la brujería[56]. No obstante, es importante reconocer que los casos de Icha, Carva y Ticllaguacho son atípicos respecto de la mayoría de los procesos por idolatría. Las confesiones de relaciones sexuales con demonios son la excepción y no la regla. Cáceres y Quijano eran particularmente idiosincrásicos en su obsesión por suscitar detalles de los pactos demoníacos. La mayoría de los visitadores mostraban un escaso interés por demostrar una auténtica presencia satánica. La insistencia en la interpretación de la religión nativa a través de los ojos de la demonología europea llevó, no a la credulidad, sino al escepticismo —el mismo escepticismo que había sido exhibido respecto de los supuestos poderes de los curanderos.

Pedro Guamboy fue amenazado con la tortura por el visitador Juan Sarmiento de Vivero, para forzarlo a admitir que "el Diablo" le había engañado para que efectuara maleficios. Preguntado si el Diablo se le había aparecido o había hablado con él, Guamboy confesó que lo había visto cuanto menos diez veces en la forma de una enorme sombra que parecía llegar hasta el cielo. Admitió incluso que había volado por el aire de noche en la forma de un "gallinazo". Pero, en la sentencia dictada en su contra, fue condenado, no por ningún pacto, sino por las estupideces que había creído. Fue reprendido por su creencia en que sus comunicaciones con una peña sagrada le habían permitido volar por el aire. También fue objeto de reprimenda por su convicción de que podía arrebatar la vida a las personas haciendo magia con la tierra donde hubieran dejado las huellas de sus pies. Finalmente, fue regañado por "haber llevado a otros a creer" que era entendido en ciertas hierbas, que podían hacer que hombres y mujeres se casaran. Las

---

56 Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, p. 184.

palabras *creer, convencerse* y *entender* representaban la naturaleza de sus pecados. La acusada con él, María Inés, fue también censurada por haber "dado a entender" que era una adivina y "haber llevado a inocentes a creer" que les había hecho algún mal por medios ocultos. El característico escepticismo de los extirpadores se manifestaba en poner el énfasis en las creencias pecaminosas de los inculpados más que en el supuesto resultado de sus actos[57].

Otros de los llamados a declarar fueron ridiculizados por el incrédulo Sarmiento. Cuando Felipe Cupeda contó cómo había entrado en una huaca y había sostenido conversaciones con los espíritus allí dentro, recibió instrucciones de no creer en sueños estúpidos que sólo podían haber sido provocados por una insolación. El visitador estaba convencido de la sinceridad de Cupeda pero descartaba la posibilidad de una auténtica intervención sobrenatural. La única alternativa era una fantasía ensoñadora inducida por el ardiente sol, en cuyo caso el pecado residía en la creencia del sujeto en la realidad de unos acontecimientos imaginarios, más que en cualquier contacto genuino con seres sobrenaturales, demoníacos o de otro tipo[58].

En un clima tal de escepticismo, no es de sorprender que la cuestión del pacto demoníaco no parezca haber sido la influencia predominante a la hora de determinar la sentencia. Pedro Guamboy, quien no fue acusado de pacto, recibió el castigo relativamente severo de humillación pública, cien azotes, el estigma de portar a perpetuidad una cruz alrededor del cuello y el exilio por cuatro años en la Casa de la Santa Cruz en El Cercado. Otros prisioneros que fueron abiertamente acusados de mantener un pacto demoníaco se libraron de manera más suave. María Sania, acusada de pacto tácito con el Diablo a causa de que su adivinación de acontecimientos futuros sobrepasaba

57 AAL, Idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", fols. 10-13v y 57-58v.

58 AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fols. 1v-2 y 18v-19r.

los límites de los poderes humanos, recibió la orden de pagar las costas del caso, servir durante dos meses en la iglesia de la aldea y de abstenerse de cometer el mismo delito nuevamente, so pena de ser castigada con todo el rigor de la ley. Las sentencias dictadas contra estos delincuentes desmentían implícitamente la acusación de que hubieran hecho un pacto con el Diablo[59].

El mismo delito podía generar diferentes penas, de acuerdo no con el delito cometido sino en referencia a una estimación del carácter del acusado[60]. Fernando Carvachín y Catalina Llacsa fueron encontrados culpables de idolatría y hechicerías y de haber mantenido una comunicación abierta y visible con el Diablo. Recibieron la sentencia habitual de humillación pública y azotes, seguida del exilio de su aldea y del servicio en un hospital de Lima por el resto de sus vidas. Sin embargo, la pena fue conmutada por el servicio en la iglesia local en vista de su "honesta confesión" y "los verdaderos signos de arrepentimiento" que habían mostrado. Por el contrario, Leonor Rimay, por el mismo delito y por su pacto explícito con el Diablo, habría de sufrir humillación pública, azotes y confinamiento de por vida en un hospital de Lima, puesto que había demostrado ser "una rebelde impenitente relapsa sin esperanza de enmienda".

Otros casos apoyan esta interpretación. Duras sentencias le fueron impuestas a María Arriera y Sebastián Quito, ambos acusados de hechicerías. Como Guamboy, Arriera fue condenada por sus pecados de engaño, "dando a entender" que ciertos líquidos y plantas tenían la virtud de proporcionar buena fortuna; pero, sobre todo, fue reconvenida por su obstinación en no entregar sus ídolos. A Quito se le reprochó igualmente haber tercamente insistido en que nunca había sido castigado como hechicero, así como por su ignorancia de la fe. A pesar de

59 AAL, Idolatrías 7 (4.36), "Causa contra María Santa", fols. 12-16v.
60 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 17-18.

la ausencia de la acusación de pacto diabólico, ambos fueron sentenciados a humillación pública, azotes y dos años de destierro en Lima. Su suerte había quedado sellada por su "problema de actitud"[61]. El caso de Pablo Ato fue todo lo contrario: vio cómo su castigo corporal le era perdonado en razón de su confesión de buen grado; fue condenado solamente a llevar una cruz alrededor del cuello durante un año, con la amenaza de cien azotes si se la quitaba. Juana Chapa también experimentó cómo su castigo corporal desaparecía por la misma razón[62].

El castigo administrado dependía de la reacción de los acusados a la autoridad de los interrogadores. Si mostraba resentimiento, resistencia a revelar información o no se arrepentía de sus actos, podía esperar un tratamiento severo. Sin embargo, si se mostraba bien dispuesto a someterse a la autoridad del visitador y manifestaba auténtica contrición, podía beneficiarse de una relativa indulgencia, sin importar cuán serios fueran los cargos en su contra. La preocupación de los extirpadores no era perseguir el culto al demonio en abstracto o aplicar penas inflexibles y automáticas a categorías pre-establecidas de delito. En lugar de ello, estaban interesados simplemente en controlar el comportamiento de los indios e impedir las recaídas en la desviación religiosa. El castigo sería únicamente tan severo como fuera necesario para asegurar estos fines. De ahí la preferencia por sentencias duras en suspenso, que pendían sobre la cabeza del acusado como una espada de Damocles, y funcionaban como medida disuasoria para ulteriores transgresiones.

El pacto con el Diablo tenía un papel relativamente restringido en el esquema de los extirpadores. A pesar de casos como los de Icha, Carva y Tiellaguacho, los visitadores mostra-

---

61 AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fol. 57v.

62 AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa contra Pablo Ato", fol. 4v; AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación contra Juan Chapa", fol. 23.

ron pocos deseos de probar una auténtica presencia demoníaca que pudiera ser considerada responsable de los actos de magia. En un clima tal de escepticismo, había poca necesidad de recurrir a la acusación de pacto satánico. Pero, ¿por qué con todo se hacía esta acusación? La existencia de la desviación religiosa en el universo de Dios necesitaba una explicación abstracta para disipar la incomodidad filosófica que estas actividades provocaban. Las intrigas del Diablo eran una disculpa conveniente para las imperfecciones de aquellos que ya no podían alegar ignorancia de la verdadera fe. Pero las teorías demonológicas estaban confinadas al campo de la especulación abstracta: no se pretendía que fueran una guía para la realidad concreta de la necedad de los indios en concreto. Ya ha quedado demostrado que el Consejo Supremo de la Inquisición peninsular se había esmerado en dejarle este punto claro a sus empleados provinciales en España. Si ciertamente se lanzó la acusación de pacto satánico contra los practicantes religiosos indios, actuaba más como un reflejo intelectual para proporcionar un marco metafísico dentro del cual situar el caso que como un determinante de la sentencia y el castigo.

Sin embargo, servía a otro propósito. Funcionaba como una amenaza aterradora para cualquier acusado que rehusara cooperar con los investigadores y continuara insistiendo en la realidad de sus poderes. En la cosmovisión española, solamente una explicación podía justificar esos poderes reales: el pacto con Satanás, las consecuencias del cual podían ser terribles. Por lo tanto, mucho mejor era que el acusado admitiera lo que sus interrogadores esperaban de él: que sus prácticas no habían sido más que necios engaños, mentiras y trucos. Los mismos extirpadores no podían comprender la posibilidad de una intervención demoníaca en las acciones de los indios, por las que no sentían más que desprecio. Parecía más razonable desechar las prácticas nativas como otros tantos muchos engaños, especialmente cuando los sospechosos eran claramente tan tontos e incompetentes. La aterradora presencia del Enemigo difícilmente podía ser detectada seriamente en los estúpidos desvaríos de estos ignorantes campesinos, quienes, según su propia admisión, simplemente habían buscado procurarse un me-

dio de vida a costa de la credulidad de sus vecinos. La propuesta más plausible no era el amenazador y terrorífico pacto satánico sino el simple fraude humano. Estas eran las dos únicas alternativas a disposición de los inculpados. Una tercera alternativa, la de considerar sus pretensiones como válidas en sus propios términos, no era una posibilidad aceptable. Era precisamente esta opción la que los extirpadores buscaban erradicar, porque, desde su punto de vista, permitía al delincuente permanecer en un terreno ambiguo. Hay aquí una analogía con la persecución de los *Benandanti*, quienes fueron obligados, bien a admitir que eran brujos y practicaban en el aquelarre, o bien a reconocer que sus relatos eran puras fantasías. De igual manera que a los *Benandanti* se les ofreció la simplista y mutuamente exclusiva opción de "o brujos, o pillos", también a los practicantes religiosos nativos del Perú se les urgió a escoger: ¿eran hechiceros o embusteros?[63]. La respuesta que se esperaba de ellos da testimonio del escepticismo, no de la credulidad, de los extirpadores.

La insistencia en ver las curaciones y adivinaciones nativas como supercherías impidió a los extirpadores realizar cualquier estimación de la función de dichas prácticas dentro del propio mundo indígena. No obstante, los relatos que consignaron permiten un intento de reconstruir las auto-percepciones de los declarantes. Aunque los relatos de los acusados están presentados en el lenguaje de la demonología europea, sus contenidos permanecen fieles a los paradigmas indígenas. No hay indicios para suponer que el esquema mental de los extirpadores hubiera sido interiorizado por los acusados. De hecho, como incluso el caso de Icha indica, los inculpados eran destacablemente pertinaces en ofrecer su propia interpretación de lo que les había sucedido. Poco hay que sugiera que cualquier transformación se hubiera producido en la percepción nativa de sus propias prácticas, según las líneas avanzadas por Ginzburg para los *Benandanti*. Estos acusados conservaron su propia interpretación de su relación con el mundo sobrenatural.

---

63. Ginzburg, *Night Battles*, pp. 94-95.

La relación entre el practicante y el señor tutelar (el "demonio") se caracterizaba normalmente por "alimentar" al apu a cambio de la concesión de poderes especiales. Tanto Inés Carva como Juana Icha se explayaron sobre sus relaciones recíprocas con los espíritus tutelares de las montañas Apu Quircay y Apu Parato. Las demandas de estos visitantes espirituales eran de comida y de sustento en forma de hojas de coca u ofrendas de sangre animal. A cambio de alimentar al apu de esta manera, el acusado era provisto de maíz y patatas. Éste es un típico ejemplo de la tradicional reciprocidad andina.

La descripción física de estas entidades sobrenaturales se corresponde más con las formas nativas de creencia religiosa que con las categorías europeas. Apu Parato y Apu Quircay adoptaban la forma de indios en vestimenta nativa. Otros declarantes describen el contacto con animales nativos americanos, como el jaguar, el cóndor o la llama. Leonor Rimay describe una llama negra, Fernando Carvachín, un cóndor, y María Ticllaguacho, un león. Dado que por "león" estos declarantes presumiblemente querían decir "jaguar", una de las formas arquetípicas de la representación espiritual de los chamanes de América del Sur, el contenido indígena de estas confesiones está claro[64].

Pero el rasgo que más claramente define a estos declarantes como predecesores de los actuales chamanes de Sudamérica era la iniciación espiritual otorgada a ellos por el espíritu tutelar. Esto era lo único que, a los ojos de la comunidad, los consagraba como adivinos y curanderos. Incluso hoy en día

---

64 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 6, 11-12 y 16. Los espíritus guardianes de los chamanes de la actual Sudamérica son a menudo "animales de poder", seres espirituales que no sólo protegen y sirven al chamán, sino que también se convierten en otra identidad o **alter ego** para él. Estos espíritus se caracterizan por una dualidad entre lo animal y lo humano. Entre los indios jívaro del Amazonas ecuatoriano, un espíritu guardián aparece normalmente primero en una visión como animal y, luego, en un sueño como humano. Cfr. Harner, *Way of the Shaman*, pp. 43-44.

esta experiencia es el preámbulo necesario para actuar como chamán entre las poblaciones indígenas de Sudamérica. Aunque los aspectos prácticos de la curación pueden ser fácilmente enseñados por un maestro, el neófito necesita todavía una experiencia extásica en la cual el espíritu guardián demuestre la elección de él o ella como sanador o sanadora. Esta experiencia, bien en sueños o en un estado despierto pero de conciencia alterada, adopta típicamente la forma de conversaciones con los espíritus y las almas de chamanes difuntos. "Revelaciones míticas primordiales" le son impartidas al sujeto, al que le servirán como fuente original de sus futuros poderes[65].

Estos inculpados refieren experiencias de iniciación en las que el señor tutelar les reveló acontecimientos ocultos o futuros y les comunicó un conocimiento privilegiado acerca de las cualidades curativas de las plantas y de otras sustancias. La mentora de Juana Icha, Catalina Suyo, le confió que cuando era una chica joven y cuidaba sus llamas fue tragada por un puquio en la montaña Julcan, en donde permaneció por espacio de varios días en compañía de un hombre de cabellos dorados, quien la invitó a alimentarlo desde entonces en aquel lugar. Esta experiencia extásica había sido el comienzo de su vida como intérprete de lo sobrenatural. La propia Icha había recibido su formación de esta mujer en lo relativo a las propiedades curativas de la grasa de llama, el maíz y la coca y acerca de la manera de hacer ofrendas a las piedras sagradas. Pero fue solamente su relación personal con Apu Parato, que le fue concedida directamente por el espíritu de la misma manera que con su mentora, la que consumó su matrimonio con el mundo sobrenatural[66].

La experiencia de ser tragados por el numen fue repetida por otros declarantes. Felipe Cupeda describió cómo su alma abandonaba su cuerpo y entraba en una huaca. Sucedió un día,

---

65 Eliade, *Shamanism*, pp. 33, 84-85 y 103. Cfr. Igualmente Sharon, *The Wizard*, pp. 112-115, sobre la conexión entre poder chamánico y éxtasis.

66 A.AL., Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fols. 7v-8v y 16.

cuando salió a pescar. Su cuerpo comenzó a temblar y, rezando una oración, se echó a dormir al lado de unas piedras, cerca del río. En sus sueños, un hombre negro y un mestizo lo llevaron a una enorme mesa donde mucha gente estaba comiendo. Cuando intentaron persuadirle a quedarse con ellos, un fraile franciscano entró y le dijo que se fuera a casa. Los comensales protestaron, pero el fraile los silenció, diciéndoles que dejaran en paz al indio, puesto que no sabía nada. El alma de Cupeda permaneció tres días dentro de la huaca antes de volver a su cuerpo[67].

Otros declarantes explicaron como su conocimiento de la curación les había sido transmitido mediante un tutor espiritual. Siendo una niña, Leonor Rimay había caído gravemente enferma después de la aparición de una llama negra que la había seguido desde el río hasta su casa. Posteriormente, un viejo *padre* con una poblada barba se le apareció en sueños y le enseñó cómo curar con plantas y cuyes y como adivinar usando saliva en su palma. En otras ocasiones, apareció como un león y le dijo que adorara a Coriguanca, una piedra blanca situada cerca de su casa. Cuando llevó ofrendas a este lugar, le proporcionó las respuestas necesarias a las peticiones de sus clientes. El método de Leonor era dirigirse a la huaca como "su dios" y "el dios de sus antepasados", quien la había elegido para su oficio, y le había ordenado servirlo y venerarlo. Creía que la huaca podía comunicarle a ella el paradero de objetos perdidos, sintiendo "en su corazón" si el objeto iba a ser hallado o no. La infalibilidad de sus pronósticos le proporcionó tal fama que era consultada por todos los indios del valle[68].

Carvachín había sido iniciado en los secretos de la cura-

---

67 AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fols. 1v-2 y 18v-19r. Dichas experiencias extásicas son típicamente chamánicas; en particular, la entrada en la tierra, las visitas a lagos o cursos de agua sagrados, y la ayuda de seres sobrenaturales benevolentes. Cfr. Sharon, *The Wizard*, p. 47.

68 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fol. 16.

ción por un viejo indio que se le había aparecido. Este indio le dio una sarta de cuentas azules y negras, diciéndole que las llevara siempre consigo cuando fuera a adorar a sus huacas y que ofrendara algunas de ellas para asegurarse la efectividad de sus curaciones. Luego de aceptarlas, el testigo perdió el conocimiento. Dos meses después, un pastor indio, que pasaba cerca de un puquio, se asustó al ser testigo de la aparición de un arco iris y cayó enfermo de miedo. El acusado, recordando la exhortación del indio, machacó algunas de las cuentas y salpicó con el polvillo resultante el puquio, suplicando por la salud del pastor. Informó a la familia que había hecho lo necesario por la salud del hombre y después de algunas semanas el pastor se recobró por completo. La reputación de Carvachín se extendió y él hizo saber a los otros aldeanos que debían confiar para comunicarse con las huacas en bien de la satisfacción de sus necesidades[69].

El inculpado Hernando Hacaspoma relató cómo entraba en un estado de "éxtasis", en el cual se encontraba privado del uso de sus sentidos, siempre que iba a hacer ofrendas a sus deidades ancestrales. La voz de sus antepasados le informaba si iba a haber epidemias y si la comunidad disfrutaría de buenas o malas cosechas. Si la respuesta era favorable, iba a la aldea y se lo decía a sus vecinos para celebrarlo; si no lo era, les ordenaba hacer nuevas ofrendas. Así, en un estado alterado de consciencia, estaba en comunicación directa con los antepasados primigenios, cuyo *camaquen* (o fuerza vital) entraba en su corazón para transmitirle mensajes a los aldeanos[70].

---

69. Ibid., fols. 4v-6.

70. AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", 1656, fols. 8-9. Una útil analogía con el Méjico colonial puede extraerse de la obra de Gruzinski. Éste ha descrito la relación entre las deidades tutulares nahua y el "Hombre-Dios" (*ixiptla*), o exteriorización del numen, el cual actuaba como la "piel, corteza o envoltura" de la deidad. Mientras que nosotros diríamos que el "Hombre-Dios" poseía la fuerza llamada *teotl*, los nahua creían que el "Hombre-Dios" era *teotl*: "En él se presenta el dios". Este vínculo se formaba por medio de "pistas de éxtasis" y de alucinaciones, por las que el numen protector —*altepetl iyollo*— o "corazón del pueblo" se comprometía a conceder un acceso privilegiado

Estas relaciones pueden ser representativas de un vínculo arquetípico entre el pasado del chamán y el presente del chamán. Pero este lazo no era inmune a los procesos de cambio. Con la llegada del cristianismo, un sistema sobrenatural extranjero, se produjeron serios defectos de funcionamiento e incluso una interrupción en la unión de los espíritus tutelares y su mensajero con la comunidad. La recíproca relación consagrada por el tiempo entre el practicante religioso y el espíritu comenzó a ser víctima de las incursiones hechas por la nueva fe. Lo que atestigua ésto con la mayor claridad es la relación progresivamente violenta e insatisfactoria que los declarantes comenzaron a mantener con sus apus. Fernando Carvachín protestaba de que su espíritu se materializaba sólo para golpearle y regañarle por descuidar la magia que le había enseñado. María Ticllaguacho se quejaba de que su "demonio" la había azotado y pegado por creer en el dios español. Y Juana Icha se lamentaba amargamente a su interrogador de que su apu nunca antes la había maltratado de la manera que ahora solía hacer[71].

Este conflicto, presentado en términos físicos externos, representa la confusión mental consiguiente a la invasión de la consciencia indígena por las imágenes y prácticas cristianas. El factor determinante en la relación cada vez más brutal de Ticllaguacho con su espíritu fue el desafío por parte de ella a la condición esencial de que debería olvidar que hubiera jamás conocido otro dios. Su huaca se le aparecía en forma de un león feroz, con los ojos desorbitados y ardientes, y le reñía por creer en el dios español y rezarle. Azotándola y golpeándola, la había dejado medio muerta. Al continuar rezando al dios cristiano, ella había provocado una indignada hostilidad en su tutor autóctono. La insistencia cristiana en su exclusivo monopolio del mundo numinoso había generado aparentemente una exigencia correspondiente entre las deidades indígenas. Dado que

---

al mundo de los dioses y a otorgar su eficaz protección a la gente que lo reverenciara. Gruzinski, *Man-Gods*, pp. 21-22.

71 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 5-6 y 11-12; AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fol. 9.

la tradición andina se basaba en la incorporación de nuevas deidades al panteón existente, esto expresaba una dramática transformación causada por el sistema religioso invasor[72].

La influencia predominante en las relaciones de Carvachín con su espíritu parece haber sido la necesidad de resistirse al control cada vez más fuerte del cristianismo. Su espíritu tutelar se le aparecía en sus tierras y le golpeaba, regañándole en su lengua natal por su abandono de la magia que le había enseñado. Esta crisis de confianza en su deidad nativa quedó representada simbólicamente por un viaje que hizo en sueños. Su tutor vino en forma de asno a su casa y le dijo que lo acompañara a Lima. De algún modo, Carvachín se encontró transportado a la capital, donde la criatura le llevó a cada una de las iglesias, mandándole entrar solo en ellas mientras él permanecía fuera. De esta manera el espíritu intentaba forzar la entrada en la consciencia de Carvachín de la lucha subconsciente que estaba teniendo lugar entre los dos sistemas religiosos en competencia. Una interpretación semejante puede darse al relato de Cupeda del descenso de su alma al interior de la huaca, donde los espíritus allí residentes discutieron por ella con un fraile franciscano[73].

---

72 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fols. 11-12. Gruzinski ha sugerido que el "proceso de contra-aculturación" en Méjico central cayó igualmente bajo la influencia de aquello que luchaba por expulsar, con respecto no sólo a los métodos, sino también a los objetivos. El "hombre-dios" Andrés Mixcoatl mostró la misma movilidad, la misma exclusividad, la misma determinación en eliminar al "otro", que su enemigo, el misionero franciscano, en su peripatética diseminación de la palabra de Dios. "Era casi como si, más allá de la diferencia de cultura y religión, las dos estrategias religiosas fueran copias exactas una de la otra y se hubieran vuelto una" (Gruzinski, *Man-Gods*, p. 61).

73 AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", fol. 5; AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios del pueblo de San Gerónimo de Sallán", fols. 1v-2 y 18v-19r. Una vez más, puede establecerse una analogía con los Benandanti, algunos de los cuales experimentaron una lucha interna semejante. En 1676, un miembro de la secta tuvo una visión de un ángel guardián que le suplicaba que no fuera al aquelarre. Después de un conflicto interno, decidió que "quería que su alma estuviera con Dios" y las visiones no le atormentaron más. Cfr. Ginzburg, *Night Battles*, p. 144.

La naturaleza cada vez más cruel e insatisfactoria de la relación de Icha con Apu Parato parece haber surgido en gran medida de las exigencias en conflicto de sus fidelidades religiosas. Por una parte, su apu parecía impotente para impedirle asistir a los cultos cristianos, vociferando y desvariando fuera de la iglesia de manera infructuosa mientras ella rezaba dentro, y huyendo de terror ante la mera mención del nombre de Jesús. Por otra parte, el apu recurría más y más frecuentemente a la violencia física, tanto como castigo por sucumbir a las presiones de los fiscales para ir a la iglesia como para censurarla por su descuido en "alimentarlo" con grasa de oveja. Al mismo tiempo, fallaba en sus obligaciones recíprocas, presentándose ante ella con las manos vacías, quejándose de que no había encontrado nada que darle, hasta el punto de que Icha admitió ante su interrogador que, desde que se había asociado con este "demonio", había caído en una existencia desdichada y miserable. En su desesperación, ella le había ofrecido incluso dinero para que le comprara sus ropas, pero su "demonio" había permanecido tristemente callado. Preguntada por qué, si éste era el caso, ella no le había abandonado, dijo que había creído que él lo resolvería todo en su favor[74].

Sin embargo, la progresiva falta de confianza de su apu no se reflejaba en una correspondiente disminución de los talentos sobrenaturales de ella. Aún era capaz de convencer a sus convecinos de la aldea que era la manipuladora de poderes siniestros que podían llevar a la muerte no sólo a animales e indios, sino a importantes figuras con autoridad, tales como el cura. La enemistad que le había granjeado dicha reputación fue el catalizador de su denuncia. La ruptura en la relación parece haberse producido en su propia mente, alguna crisis en su propia psique, presumiblemente desencadenada por el hecho de comprender que, a pesar de su influencia, su posición material se estaba deteriorando rápidamente. En resumen, Juana Icha se

74 AAL, Idolatrías 2 (4.14), "Causa contra Juana Icha", fols. 10v-13. Cfr. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, pp. 183-90.

veía atormentada por una maldición cada vez más común entre los practicantes religiosos, la desconfianza en sí misma.

Resulta imposible de determinar si estas dudas y oscilaciones en las relaciones entre chamán y espíritu existían antes de la llegada del cristianismo. Presumiblemente, debió haber siempre deïdades que fallaban en cumplir sus obligaciones recíprocas, de la misma manera que había humanos que descuidaban sus deberes. Las deidades andinas siempre habían sido caprichosas y ambivalentes. Pero en las épocas anteriores no había habido un sistema religioso competidor que pudiera tanto medrar como beneficiarse de la disensión en el mundo religioso indígena. Lo que es evidente en el periodo colonial es el significativo papel jugado por la nueva fe en desbaratar la pauta tradicional de obligaciones mutuas. Los acusados pueden no haber interiorizado los conceptos de la religión cristiana, pero sus percepciones personales se vieron no obstante alteradas por la intrusión de un mundo numinoso alternativo.

IV

El fin del siglo XVII atestiguó una creciente profesionalización en los procedimientos de los procesos por idolatría. Mientras que la defensa de los practicantes religiosos nativos había anteriormente carecido de cualquier fundamento teórico consistente, a la altura de la década del 1690 cualificados abogados comenzaron a elaborar una justificación más explícita, más unificada y más claramente definida para el uso de remedios herbarios. La asunción del papel de la defensa por un individuo concreto, el "procurador de los naturales" José Mejía de Estela, contribuyó grandemente a una mayor coherencia y continuidad de las argumentaciones planteadas. Ya ha sido demostrado que el asunto crucial no era tanto el uso de hierbas en sí mismo como el añadido a dicho uso de prácticas claramente supersticiosas. La consecuencia de este énfasis fue animar tanto a la acusación como a la defensa a examinar más atentamente todavía la *fuente* de los poderes del curandero y la *manera* en que había adquirido el conocimiento de las propie-

dades curativas de las hierbas. Mientras que la acusación continuó evocando el cargo de pacto diabólico, la defensa elaboró argumentos para demostrar que los remedios curativos indígenas podían ser explicados simplemente en relación a causas naturales. Así, el debate se centró explícitamente en las cuestiones del origen natural o sobrenatural de dicho conocimiento y de su aplicación.

El procurador intentaba demostrar que aquellos que empleaban remedios naturales para fines lícitos, no eran culpables de las acusaciones de superstición o hechicería. Por ejemplo, sus clientes Francisca de Ribera y María de la Cruz habían sido falsamente imputadas de maleficio criminal, puesto que no se habían involucrado en algo tan poco pecaminoso como un intento de curar los males que les habían estado afligiendo. Si habían bebido vino mezclado con polvo de hierro machacado en presencia de una piedra de imán, fue en la creencia de que podrían curar el *mal de madre* (expresión aplicada en la época a diversas dolencias ginecológicas) del que padecía María de la Cruz. La coca hallada en su poder no estaba destinada a fines supersticiosos sino que había sido usada como remedio para el dolor de muelas de Ribera. El intento de curar estas dolencias no podía ser interpretado como magia o superstición, puesto que había un propósito lícito para los objetos que estaban empleando: la piedra de imán era un remedio bien conocido para el *mal de madre* y la coca era efectiva contra el dolor de muelas[75].

---

75 AAL, Idolatrías 11 (2.32), "Causa contra Francisca Huaylas y María de la Cruz", Lima, 1691, fols. 1, 13, 20, 22 y 26. Desgraciadamente, puesto que faltan la sentencia definitiva y el castigo impuesto, es imposible saber si la argumentación de Mejía de Estela surtió efecto a la hora de reducir la sentencia.

La falta de sentencias es un fenómeno que no es propio sólo de los juicios por idolatría. Marzal se encontró con que de ochenta y cinco casos de denuncias planteadas por los indios contra sus párrocos, en la segunda mitad del siglo XVII, sólo un 15% aproximadamente contenían una sentencia final. Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 374.

No hay una explicación concluyente de por qué tantos juicios por idolatría documentados en este estudio carecieron de sentencia final. Si se llegaba a

Las acusaciones de hechicería no podían basarse en testimonios de curación con hierbas o de la masticación de coca, pues ninguna de las dos cosas constituía un delito de superstición. Lo primero era un hábito común entre los indios en razón de la imposibilidad de obtener una medicina mejor y lo segundo era una práctica cotidiana entre los indios mientras trabajaban, para el cual no debía suponerse que hubiera un propósito supersticioso. Estos argumentos, empleados por Mejía de Estela en defensa de sus clientes María de la Cruz y Augustina Barbola, fueron contradichos por el curaca de éstas, Don Carlos Apoalaya, que era quien había planteado la acusación de hechicería. Éste objetaba que la frecuencia de la costumbre de mascar coca era una excusa insuficiente puesto que el hábito, después de todo, era la propia raíz de su superstición. ¿Por qué sí no la Inquisición y el arzobispo de Lima habían prohibido su uso? Si los indios mascaban coca con fines puramente inocentes, ¿por qué lo hacían en presencia de calaveras paganas y en las pampas y en comarcas despobladas? Pero Mejía de Estela insistió en que el asunto no era el uso de hierbas o coca en sí, sino más bien las propiedades de dichas hierbas (si podían producir los efectos pretendidos) y las palabras de invocación empleadas. Dado que sus clientes no habían empleado encantos diabólicos, habían practicado, no la mágia o la superstición, sino la filosofía natural[76].

La defensa de algunos declarantes se vio perjudicada por

---

veredictos finales en estas causas judiciales, es extraño que no quedaran registrados. Si las causas eran desestimadas sin resolverse, este resultado debería asimismo haber sido anotado. Es posible que algunos juicios se hicieran tan interminables que escaparan al registro formal. La suspensión de un juicio después de la muerte o fuga del inculpado (un resultado final nada insólito) podía haber quedado indocumentada. La frecuente desestimación o abandono de los juicios sugiere defectos fundamentales y graves dudas acerca de su eficacia. A falta de explicaciones claras, por consiguiente, este importante asunto no puede resolverse.

76 AAL, Idolatrías 10 (1.8), "Causa contra María de la Cruz", Hananhuanca, 1691, fols. 1, 28, 33 y 36. Con bastante doblez, el procurador argumentó que el hecho de que el cacique no hubiera sufrido consecuencias negativas de ello, era suficiente para probar que las mujeres no habían conspirado para matarlo.

la atribución de sus poderes a los mensajes de un "ángel tutelar" (*angelito*). Este indiscutible origen sobrenatural de su conocimiento especializado de las hierbas les exponía a la tradicional acusación de realizar un pacto demoníaco. Así, el papel de este tutor en su iniciación espiritual se convirtió en la preocupación principal de sus interrogadores. Las actividades de Juana Augustina como renombrada adivina y curandera, aconsejando a sus clientes sobre el paradero de objetos perdidos y bañando a mujeres en hierbas como cura para sus dolencias, eran de escaso interés para sus acusadores. De manera característica, fueron sus observancias supersticiosas las que le valieron su mayor censura. Para ayudarse en sus adivinaciones, mascaba tabaco e, invocando a los apóstoles San Pedro y San Pablo, lo escupía en su mano. Simplemente removiendo la saliva con los dedos, ella era capaz de deducir a partir del curso que seguía a través de su mano si el objeto perdido reaparecería o no. Pero su pecado más grande había sido su comunicación con un ángel guardián que se le aparecía siempre que rezaba el padrenuestro, el avemaría y la salve. Había sido enseñada como convocar a este tutor espiritual por su padrastro, y se le había aparecido varias veces después de la muerte de éste, usualmente cada vez que iba a cierto arroyo. Fue de este ángel de quien aprendió cómo atraer la buena suerte y el amor de los hombres, tanto para sí misma como para sus clientes, tomando baños de hierbas[77].

Su presunta iniciación por el espíritu tutelar se convirtió en la acusación más seria contra Juana Augustina y justificaba el cargo de haber realizado un pacto demoníaco. Para escapar a esta acusación, la estrategia inicial del defensor (en esta ocasión Felipe Carranza, no Mejía de Estela) fue negar la realidad del ángel. Juana había aprendido el uso de las hierbas, no de ningún ángel, sino de su padrastro y aunque había adivinado con tabaco y saliva, había sido meramente un truco para ganarse la vida. Ella pidió humildemente el perdón de Dios y

77 AAL, Idolatrías 12 (4.47), "Causa de hechicería contra Juana Augustina", San Luis de Huari, 1697, fols. 1-11v.

prometió no volver a usar nunca dichas supersticiones otra vez. Cuando quedó claro que sus acusadores no estaban convencidos, volvió a su historia original. El ángel con el que se comunicaba le había sido legado por su padrastro, quien había sido un médico y no un brujo, con el fin de que pudiera ganarse su sustento. De nuevo pidió misericordia para sus actos, abominando de su pacto con el ángel y prometiendo no repetir sus supersticiones con hierbas, puesto que eran "la obra del demonio". Como sus predecesoras, fue obligada a aceptar la terminología de sus acusadores como signo de su auténtico arrepentimiento. Pero, lo que es más importante, el asunto central del ángel había determinado la interpretación de que el origen de sus poderes era sobrenatural más que natural[78].

La discusión acerca de los orígenes naturales o sobrenaturales de los remedios herbarios fue resucitada en el proceso de Juan Vásques en 1710. La consideración recibida por el asunto en este caso fue la más detallada que se puede encontrar entre la documentación de los procesos por idolatría. Como Augustina, Vásques confesó que un espíritu guardián le había iniciado en los secretos de las propiedades curativas de las hierbas. Una vez, siendo niño, durmiendo en un campo, un anciano viejo se le apareció con una cruz en la mano. Este le dijo que mirara su propio brazo, donde también tenía una cruz. Vásques quedó atónito al descubrir una señal en su brazo, donde se habían formado cuatro pintas negras como lunares, aparentemente con el aspecto de una cruz. En este mismo sueño, el anciano le enseñó a reconocer ciertas hierbas que le serían de gran valor para curar dolores y enfermedades, incluidas la *yerva de la golondrina* para dolores de costado, la *yerva de Santa Lucía* para purgar los humores y la *yerva de San Juan* para

78 El efecto que su arrepentimiento tuvo en la sentencia final es desconocido, puesto que la decisión del arzobispo ha desaparecido. Es interesante observar que mientras que las practicantes religiosas de mediados del siglo XVII, como Icha o Carva, habían hablado de sus deidades tutelares como apus, Augustina se refería a su espíritu guardián con el término cristiano de "ángel". Esto podría sugerir que había un mayor nivel de aculturación a fines de siglo.

problemas de orina, ojos y llagas. Algún tiempo después, al ver a un joven indio con grandes dolores, y recordando la visión, fue a buscar la hierba de San Juan y le dio alguna a beber, por cuyo único medio se recobró. Durante algunos años después de esto no efectuó más curaciones, sino que fue a Lima a ganarse la vida. Un día, le habló a un sacerdote en confesión de sus conocimientos y de su temor a usarlos. El cura le reprendió y se negó a absolverlo hasta que usara su talento como un don de caridad hacia otros. Sin embargo, no siguió este consejo hasta que él mismo cayó enfermo con dolores de costado. En un sueño se le apareció un "ángel", diciéndole que buscara la hierba de San Juan en al montaña de San Jerónimo y allí la encontró efectivamente con una cruz blasonada sobre ella. Sorbiendo una bebida que preparó con ella, se recuperó, por lo cual "dio gracias a Dios"[79].

Para justificar sus actos ante sus acusadores, Vásques tuvo cuidado a lo largo de su relato de atribuir sus poderes y su éxito a Dios, como si sugiriera que los había llevado a cabo bajo los auspicios del cristianismo. Cualesquiera dudas que pudiera haber experimentado fueron apaciguadas por las seguridades que recibió de curas católicos. Puesto que si aún estaba poco dispuesto a hacer uso de sus poderes, la insistencia de un segundo sacerdote le convenció. Un día, en Lima, embargado por la convicción de que debía de curar a los enfermos con hierbas, fue a confesarse para serenar su conciencia. El cura le negó la absolución hasta que hubiera concedido a los enfermos los beneficios de sus capacidades. Administrándole a un indio tullido una bebida preparada con la hierba de San Francisco, permitió al hombre andar nuevamente. No aceptó del hombre pago alguno, pues su confesor había insistido en que sus curaciones no debía ser efectuadas en beneficio personal.

Sospechando del uso de medios supersticiosos, sus interrogadores le preguntaron atentamente acerca de sus curacio-

79 AAL, Idolatrías 13 (3.6), "Causa contra Juan Vásques", Lima, 1710, fols. 1, 24-29 y 31-33.

nes de enfermedades provocadas por maleficios. Vásques explicó cómo podía percibir a partir de la saliva de un cliente y de su pulso el origen de su dolencia, tan claramente como si se reflejara en un espejo[80]. De esta manera, distinguía no sólo la naturaleza del mal sino también qué hierba sería la más apropiada para la cura. Sus curaciones iban siempre precedidas del rezo del credo. La acusación siguió sin estar convencida de que hubiera revelado el origen auténtico de sus poderes. Aunque Vásques era un indio ladino y podía responder adecuadamente a las preguntas en castellano, fue llamado un lingüista experimentado, Vitorino de Soria, para que le repitiera las preguntas en su propia lengua. Respondiendo a la persistencia de sus interrogadores, Vásques declaró que "había poseído este conocimiento desde que había experimentado esa visión en sueños... pero que no había tenido maestro, ni le había sido enseñado ningún método ilícito, ni se comunicaba con el Diablo o lo invocaba, y sólo había usado el método de la saliva y el credo"[81]. Amenazándole con la tortura, la acusación insistió en que debía de confesar "la verdad": que había hecho un pacto con el Diablo, quien le había enseñado sus trucos mediante métodos ilícitos. El acusado replicó en castellano que no tenía más maestro que la revelación que le había sido comunicada en su visión, que solamente había empleado las hierbas ya declaradas y que no podía ser obligado a decir otra cosa. El origen sobrenatural de los poderes de Vásques incitaba a la acusación a situar estos acontecimientos dentro del marco del pacto diabólico.

Alarmado por las posibles consecuencias de sus comuni-

---

80 Es interesante la comparación de las capacidades de clarividencia de Vásques con las de los chamanes curanderos del Amazonas peruano y ecuatoriano. Ingiriendo el bebedizo psicotrópico *ayahuasca*, preparado con el zumo de plantas del género botánico *Banisteriosis*, los chamanes actuales del Amazonas peruano son capaces de "ver" dentro del cuerpo de los pacientes. Como Vásques, estos especialistas creen que sus talentos y conocimientos les han sido impartidos por los espíritus de las plantas, a las que se refieren como *doctores* o *vegetales que enseñan*. Cfr. Luna, *Vegetalismo*, pp. 14-15, 63 y 161. Los chamanes de los jívaro son capaces de ver el interior del cuerpo del paciente, "como si fuera de cristal". Cfr. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, p. 23.

81 AAL, Idolatrías 13 (3.6), "Causa contra Juan Vásques", fol. 32.

caciones con el espíritu guardián, Vásques intentó en una posterior declaración negar su confesión anterior. En lugar de atribuir sus extraordinarias habilidades al anciano de sus sueños, otorgó el crédito por ello a su abuelo, quien le habría transmitido el conocimiento de cuáles hierbas aplicar y a qué enfermedades. Se retractó de su relato primero, pretendiendo que sólo había inventado esta historia en la creencia de que le ayudaría a escapar del castigo. Había tenido los lunares en su brazo desde que era un niño: eran naturales y no se le formaron en una visión cómo había dicho previamente. Su capacidad de ver la naturaleza de las dolencias tan claramente como si los cuerpos humanos estuvieran abiertos a sus ojos era innata y solamente podía ser la voluntad de Dios. Negó que al efectuar una de sus curaciones hubiera convocado al anciano de sus sueños apagando la vela, puesto que su tutor se negaría a entrar mientras hubiera luz. Confrontado con la declaración de testigos, admitió que en la oscuridad había cambiado el tono de su voz y aparentado ser el viejo, pero insistió en que era sólo un truco que le habían enseñado para ganar dinero. También negó haber dicho que tenía dieciocho demonios, los cuales aparecían en las tumbas y en las huacas, para ayudarle en sus curaciones; ni que fuera cierto que hubiera efectuado curaciones ofreciendo sangre al sol o al Diablo. Negó tajantemente cualquier tipo de pacto diabólico[82].

La acusación de pacto diabólico había forzado a Vásques a adaptar su relato hasta que se atuvo a un modelo aceptable para sus interrogadores. A este respecto, su experiencia recuerda la de Juana Icha. Pero mientras que la imposición del marco de la demonología obligó a Icha a dar más explicaciones sobre el carácter demoníaco de su apu, Vásques fue incitado a minimizar la significación de la figura del anciano de sus sueños. Si la primera se vio arrastrada contra su voluntad a una confesión del pacto, el segundo, al contrario, fue atraído arteramente a apartarse de ella. Tanto el testimonio de Icha como el de Vásques se modificó bajo interrogatorio, pero la dirección en que

82 Ibid., fols. 34-38.

se movió cada uno de ellos era completamente opuesta. A pesar de las preguntas planteadas a Vásques acerca de su comunicación con "el Diablo", no fue presionado a confesar un pacto en el origen de sus actos. En lugar de ello, se le permitió rechazar a su espíritu y refugiarse en confesiones de superchería. La búsqueda de una auténtica presencia demoníaca no había sido típica ni siquiera a mediados del siglo XVII; a la altura del 1710 faltaba por entero. Pese a la importancia otorgada a la figura del anciano, el concepto de la intervención diabólica seguía siendo una teoría. El asunto en discusión no era si este espíritu tutelar existía en realidad, ni si era posible la comunicación con una entidad sobrenatural así. El tema era la sincera creencia de Vásques, tanto en la existencia de esta figura como en la eficacia de sus curaciones. Este énfasis en la cuestión de la creencia, el estado mental interior del acusado o su "intención", es la indicación más clara de que el problema de la intervención demoníaca no fue tomado en serio en este caso[83].

Así, el asunto en discusión entre acusación y defensa siguió siendo el de la dicotomía natural-sobrenatural, sin que "sobrenatural" implicara cualquier contacto genuino con espíritus o demonios sino sólo ridículas convicciones contrarias a la fe. Vásques fue acusado por el *promotor* (el fiscal) de herejía e idolatría, no porque hubiera verdaderamente entrado en un pacto con Satanás sino porque sus curaciones habían sido realizadas de manera supersticiosa. Carecía de importancia si su conocimiento de las cualidades de las hierbas, o del significado de los lunares en su brazo, le había sido en realidad transmitido por el anciano de sus sueños: la sincera convicción de Vásques de que así había sido era prueba suficiente de su culpabilidad de superstición. Su insistencia, por ejemplo, en efectuar sus curaciones en ciertos días, creyendo que eran propicios, mientras otros no lo eran, era un acto de *credulidad*, que claramente constituía superstición.

Igualmente, su estado mental interno determinaba su cul-

83 Ibid., fol. 40.

pabilidad en materia de herejía. Su examen de la saliva de los enfermos para conocer los acontecimientos futuros o para revelar cosas ocultas confirmaba que era un sortílego o adivino. Sin embargo, el practicante de sortilegios podía ser disculpado del crimen de herejía por motivos de ignorancia. Así pues, era muy importante saber si era ignorante en materias de fe y de aquellas cosas que podían o no exceder la capacidad del Diablo. Puesto que si el practicante de sortilegios era fiel a la fe *en su mente*, no era verdaderamente un hereje, puesto que la herejía dependía del *consentimiento interno*. Por lo tanto, aunque en base al método por el que Vásques había conocido la naturaleza de las enfermedades de sus clientes, debía de ser considerado un *sortílego heretical* [sic], no podía realmente ser tenido como un hereje, porque en repetidos exámenes había sido hallado como firme en la fe[84].

Concentrándose en las creencias y estado mental de Vásques, el promotor había aparentemente debilitado su propia acusación. Su exoneración del acusado, en base a su firme fe, también contradecía su antigua acusación de que el conocimiento de la doctrina cristiana, por parte de Vásques, era muy pobre. De hecho, concedía que el cargo de adivinación, que él mismo había planteado contra Vásques, no había sido suficientemente probado y que, como consecuencia, la resolución de esta cuestión debía ser abandonada hasta el momento en que pudiera haber más pruebas. El propósito del promotor puede haber sido evitar el cargo de herejía, que requería la pena capital. Hizo notar que, aunque el castigo por el crimen de sortilegio fuera la muerte, por costumbre este castigo siempre había sido arbitrario y podía ser rebajado. Lo que es más importante, parece que el fiscal estaba preocupado por eludir las disputas sobre si la Inquisición debía de tener jurisdicción sobre los herejes. En la misma frase en que figura su desmentido de que el acusado fuera un hereje, atacaba la proposición de que todos aquellos encontrados culpables de sortilegio y maleficio fueran heréticos y como tales pertenecieran a la jurisdicción del Santo

84 Ibid., fols. 40-42, para los argumentos de la fiscalía.

Oficio. Para justificar la jurisdicción eclesiástica ordinaria, se vio forzado a hacer hincapié en matices y sutilezas que volvieron su razonamiento inconsistente. Así, mientras argumentaba que su cliente podía ser un sortílego sin ser un hereje, al mismo tiempo alegaba que ni siquiera había pruebas suficientes de sortilegio.

Para demostrar la ausencia de superstición en las prácticas de su cliente el abogado defensor, el procurador Melchor de Carvajal, buscó aportar una explicación en términos puramente naturales. Vásques desconocía el origen de su conocimiento, el cual había poseído desde que era niño y que había atribuido a la voluntad de Dios. Sus lunares no se le habían formado en una visión sino que habían estado con él desde el día de su nacimiento. Si había reservado ciertos días para sus curaciones, no era por ninguna razón supersticiosa, sino porque las ocupaciones de sus pacientes sólo les permitían acudir en esos días. Él sabía bien que todos los días eran iguales para los propósitos de sus curaciones. En cuanto a que reconociera las enfermedades de los pacientes por su saliva, era bien sabido que los médicos podían hacer lo mismo. La pericia de Vásques con las hierbas no debía de ser tomada como una prueba de superstición o de tratos con el Diablo, puesto que el conocimiento de las propiedades de las hierbas le había sido dado por el Señor a algunos individuos por su Divina Providencia. En su estado pagano, sin médicos, los indios habían poseído este conocimiento y lo habían usado para curar enfermedades. Otros pueblos paganos, como los etíopes, habían conocido las propiedades de las plantas y las habían empleado con propósitos medicinales. Puesto que las virtudes medicinales residían en las propias hierbas y el acusado las había aprendido a través de su abuelo por la gracia de Dios, no podía demostrarse que hubiera cometido ningún crimen contra la fe[85].

La defensa de Vásques se basaba en la aseveración de que las hierbas poseían sus virtudes según las leyes de la naturale-

85 Ibid., fols. 44-46.

za y que el conocimiento de ellas podía ser adquirido por medios naturales. El promotor proponía resolver la cuestión convocando a un *protomédico* (un funcionario nombrado para supervisar la práctica de la medicina) y un profesor de medicina para que ofrecieran sus opiniones profesionales. Se les pidió que consideraran si las hierbas mencionadas en las confesiones podían tener los efectos medicinales pretendidos por los acusados y si podían haber adquirido razonablemente el conocimiento de estos efectos. Ellos concluyeron que las hierbas efectivamente poseían virtudes naturales para curar serias dolencias, que los médicos las habían usado con éxito y que el conocimiento de sus virtudes podía ser obtenido por medios naturales mediante una observación continuada de sus efectos. Aunque el conocimiento médico presente acerca de algunas de las hierbas era incompleto, era bastante posible que a través de las tradiciones de sus antepasados un individuo pudiera haber adquirido una detallada comprensión de sus virtudes. Sin embargo, los expertos se sintieron incapaces de dar alguna opinión acerca de cómo el propio Vásques había hecho uso de las hierbas, puesto que era un asunto de religión y, por consiguiente, estaba bajo la jurisdicción del *provisor* (juez eclesiástico delegado del arzobispo). Su testimonio fue deliberadamente evasivo y ambiguo, puesto que, muy sabiamente, no deseaban figurar como usurpando la autoridad de la Iglesia. Aunque su testimonio parecía vindicar al inculpado, el promotor no se desalentó por ello. Insistió en que aún si fuera cierto que los efectos de las hierbas pudieran ser conocidos por causas naturales, no había pruebas de que este acusado en particular hubiera adquirido su conocimiento de esta manera. El testimonio de los expertos fue incapaz de solventar esta cuestión. De hecho, está claro que la cuestión era fundamentalmente irresoluble, pues los españoles eran conscientes de que ignoraban muchas de las propiedades de las hierbas. Este exámen detallado del asunto de las virtudes naturales de las hierbas, el más completo en su tipo en la documentación, no llevó la discusión a conclusión efectiva alguna[86].

---

86 Ibid., fols. 47-49. Los expertos convocados fueron el Dr. Francisco Bermejo y Roldán, catedrático de Medicina en la Universidad de Lima y *protomédico*

La sentencia final dictada contra Vásques no resolvía la cuestión del origen de sus poderes. Aunque se le encontraba culpable de usar "medios ilícitos y supersticiosos" en sus curaciones, se omitía llegar a un veredicto tanto acerca del pacto diabólico como de la trascendencia de la visión del anciano. El fracaso en resolver las cuestiones teóricas centrales del caso sugiere que ésta no era la prioridad de la investigación. El recurso a la teoría demonológica era útil solamente para proporcionar un marco intelectual dentro del cual ubicar y, hasta cierto punto, explicar las acciones del acusado. No era de gran valor para determinar las actuaciones a emprender contra el prisionero. La prioridad era, después de todo, no enredarse en disputas teológicas sobre la naturaleza de la intervención diabólica, sino impedir que individuos concretos recayeran en su anterior desviado comportamiento[87].

Si la cuestión del origen natural o sobrenatural del conocimiento de las hierbas no fue explícitamente abordado, puede haber sido en razón de las contradicciones latentes que evocaba, evidentes en la sentencia y el castigo impuesto. Por una parte, el hecho de que Vásques recibiera órdenes de no volver a realizar esas curaciones nunca más, ni transmitir su conocimiento de las hierbas a otra persona cualquiera, sugiere el convencimiento de que este conocimiento era reprensible en sí mismo y no simplemente en asociación con prácticas supersticiosas. Por otra parte, la benignidad de la pena en relación a la aparente seriedad de la acusación reconocía implícitamente la plausibilidad de las causas naturales como explicación para las curaciones de Vásques. Su castigo se redujo al servicio durante dos años en el convento de los betlemitas (orden religiosa fundada en el siglo XVII en Guatemala por el beato Pedro de Bethencourt bajo la regla de san Agustín y hoy extinta en su rama masculina), donde sería instruido en la doctrina cristia-

---

(miembro del tribunal profesional que examinaba a los aspirantes al ejercicio de la Medicina y otorgaba las licencias para el ejercicio de la profesión), el Dr. José de Avendaño, también catedrático de Medicina, y Juan Calderón, inspector de Farmacia.

87 Ibid., fol. 80.

na[88]. El peso entero de la ley sólo caería sobre él si volvía a recaer en un delito semejante en el futuro. Esta indulgencia no era del todo coherente con una sentencia en la que se había hablado de "actos ilícitos y supersticiosos". Siguiendo la lógica del propio argumento de la acusación, si la intervención demoníaca quedaba excluida como fuente real de los actos de Vásques y la superstición residía únicamente en el estado de ánimo en que éste había realizado dichos actos, ¿qué otra explicación quedaba, salvo la de las causas naturales? En realidad, el resultado del proceso de Vásques fue un reconocimiento tácito del papel de las causas naturales en el uso de remedios herbales y, por lo tanto, también una aceptación implícita de los argumentos planteados en años anteriores en defensa de otros curanderos inculpados de hechicerías.

Al inicio de su análisis, el promotor había postulado dos posibles explicaciones, excluyendo la enfermedad mental, para el aparente feliz resultado de las curaciones de Vásques: causas naturales o espejismos demoníacos. Sin embargo, su propia exposición se concentró en un argumento, el de las creencias supersticiosas censurables, que, mientras que proporcionaba un pretexto plausible para el castigo, no podía dar explicación del resultado de los actos exteriores. El promotor se vio atrapado en las contradicciones de su propia filosofía. El rechazo de la intervención de demonios por parte de mentalidades que eran escépticas respecto de las pretensiones de los hechiceros fortalecía las alegaciones de causas naturales. Sin embargo, al mismo tiempo, la aceptación de las causas naturales atribuía una peligrosa eficacia a las actuaciones de los curanderos. Parece que habiendo planteado dos teorías alternativas, las autoridades no estaban felices con ninguna de ellas, reconociendo inconscientemente, a través de su malestar, que el terreno de la evidencia empírica más bien no encajaba en el mapa de sus construcciones intelectuales[89].

---

88 Los betlemitas eran una orden hospitalaria, lo que sugiere que las autoridades deseaban estimular los talentos médicos de Vásques, pero en un marco puramente cristiano.

89 Ibid., fol. 40v.

La relación de Vásques con el anciano de sus sueños atestigua la capacidad de resistencia del lazo eterno entre el chamán y la deidad tutelar, un vínculo que había sobrevivido a la progresiva atomización del mundo nativo. Vásques se diferenciaba de sus predecesores en un aspecto importante: su aislamiento respecto de cualquier marco intelectual o contexto colectivo indígena para sus habilidades. Mientras que practicantes religiosos como Icha, Carva, Carvachín e incluso Augustina cumplían sus papeles en el contexto de sus comunidades tradicionales, de las que extraían su inspiración, Vásques operaba en solitario en el ambiente extraño de la capital, separado del entramado de referencias que daban significado a su oficio. Es verdad que el ejemplo de su abuelo le había abierto los ojos respecto de las posibilidades de su vocación, pero no había comenzado a practicar hasta que estuvo solo en Lima. Una vez que empezó a recibir indicaciones de su vocación, se sumió en una crisis de dudas e inseguridades y en un sentimiento de malestar existencial que sólo la convalidación por parte de una voz autorizada podía apaciguar. En el curso normal de los acontecimientos, el chamán en ciernes recibiría su iniciación espiritual sólo en el contexto de la preparación intelectual y física proporcionada por las creencias sustentantes de su comunidad. Vásques se encontraba apartado de este entorno seguro. No gozaba del apoyo de maestro alguno en su vida adulta que le comunicara una comprensión conceptual de sus poderes, y le confirmara en ellos. Por consiguiente, parece que se vio atraído de forma ineluctable hacia una fuente alternativa de autoridad numinosa. Para dar validez a sus desconcertantes experiencias, buscó la legitimación de los representantes de la más poderosa fuerza sobrenatural que él conocía, los sacerdotes católicos. Dentro del clima de tolerancia mostrado por la Iglesia hacia la práctica de la curación sin superstición, no es inconcebible que un sacerdote pudiera haberle dado su aprobación a las curaciones de Vásques. Así, su apelación a la autorización cristiana para sus curaciones no debe de ser interpretada simplemente como una oportuna defensa de sus actos. Era un intento original de reconciliar las dos tradiciones religiosas, cuyo choque había sumido a Icha y a sus compañeros en una confusión y anomia tales, A causa de su total ruptura con su comu-

nidad nativa, Vásques había logrado con éxito articular una nueva jerarquización que situara las dos tradiciones en una relación lógica entre sí, no como sistemas antagónicos y contradictorios, sino como partes complementarias y mutuamente sustentantes de un conjunto sobrenatural mayor. La respuesta de Vásques, buscando la bendición del representante de la tradición cristiana para su dedicación a los ritos de la tradición nativa, fue disponer la subordinación de ésta última respecto de la primera. Pero la posición subordinada de la religión nativa no significaba su derrota. La relación podía ser (y fue) invertida bajo circunstancias diferentes. Lo que importaba era la reconstrucción de la lógica del mundo nativo, el hallazgo de su lugar en el nuevo universo "al revés". La solución de Vásques le permitía mantener su diálogo con el mundo sobrenatural nativo, un diálogo que continuó interpretando conforme a los criterios indígenas. El sacerdote cristiano, aunque más elevado dentro de la jerarquía, fue manipulado por Vásques para que reafirmara la validez de su propio mundo numinoso. Esta realidad "sobrenatural" se le escapaba a las autoridades eclesiásticas, cegadas como estaban por su mundo maniqueo y sus imaginaciones de demonios y causas naturales.

Capítulo Cuatro

EL TRIÁNGULO DE LA IDOLATRÍA

dotrina vengase

I

El proceso por idolatría era la manifestación de una lucha de poder dentro de la comunidad nativa, en la cual el especialista religioso no era sino uno de los protagonistas. Esta lucha de poder era tripartita entre el sacerdote cristiano, el especialista religioso nativo y la principal autoridad nativa, el curaca. De aquí que el proceso por idolatría deba de ser entendido no tanto como la respuesta automática de un párroco lleno de celo frente a las tenaces prácticas paganas sino más bien como una deliberada estrategia para hacerse con una posición ventajosa en el juego de las relaciones de poder locales. El cura, el especialista religioso nativo y el curaca constituían fuentes rivales de autoridad político-religiosa dentro de la comunidad, que siempre habían malamente coexistido. En este capítulo, demostraremos cómo los procesos por idolatría fueron manipulados para servir a los fines políticos de diversas facciones dentro de la comunidad, para alterar este precario equilibrio de poder.

Si la víctima más frecuente del proceso por idolatría era el especialista religioso nativo, el instigador más común era el cura. Antonio Acosta ha demostrado la estrecha correlación entre las oleadas de persecución de la idolatría y la relación entre el sacerdote y los indios de su *doctrina*[1]. En el mejor de los casos, el cura representaba una autoridad extraña, tanto temporal como espiritual, cuyo poder sin límites inevitablemente provo-

1 Acosta, "La extirpación", p. 174.

caba la enemistad de aquellos que estaban sometidos a él. Eran, sobre todo, las exigencias económicas que el sacerdote imponía a sus parroquianos las que trocaron el resentimiento reprimido en acción. Nada dispuestos a permanecer pasivos frente a la explotación económica, los nativos estaban listos para denunciar a sus curas, a las autoridades eclesiásticas. Para prevenir unas pesquisas potencialmente dañinas, el sacerdote podía plantear una contra-acusación de idolatría y desviar una atención desfavorable lejos de sus propias actividades[2]. Así pues, una acusación de idolatría era frecuentemente un acto de venganza contra sus propios feligreses por parte del sacerdote. Felipe Huamán Poma de Ayala, el vástago de la élite nativa andina cuya participación en los procesos por idolatría de la década del 1560 proporciona a sus observaciones un halo de autoridad, alude a la naturaleza vengativa de dichas acusaciones: "Vengase el padre del pobre yndio con la dotrina porque se quexó y pidió justicia contra el padre...y ancí, pediendo justicia contra el padre los caciques prencipales y los indios, *luego el padre le levanta testimonio y dize que son hicheseros* y amansebados y le levanta otras cosas muy feas"[3].

El célebre sacerdote Francisco de Ávila, a cuyo toque de clarín se iniciaron las primeras campañas de extirpación en Huarochirí en 1609, usó evidentemente la acusación de idolatría, cuanto menos en parte, como un acto de venganza contra los indios por haber denunciado sus abusos económicos[4]. Ávila no fue el único visitador que se vio envuelto en disputas legales con los indios: poco antes de empezar a jugar su propio papel en la Extirpación, el jesuita Rodrigo Hernández Príncipe se

---

2 Ibid., pp. 177-78 y 181-83. Cfr. También Acosta, "Los clérigos doctrineros", pp. 118-141. Acerca de los doctrineros peruanos como "curas-empresarios" que usaban sus cargos para promover intereses comerciales, cfr. Lockhart, *Spanish Peru*, pp. 52-55; y Stern, *Peru's Indian Peoples*, p. 46.

3 Huamán Poma, *Nueva corónica*, 2: 561. Cuando habla de *padre*, Huamán Poma se refiere a un sacerdote en general, no específicamente a un sacerdote de la Compañía de Jesús. En otro lugar de su obra alaba a los sacerdotes jesuitas que no se han visto envueltos en pleitos legales (p. 603).

4 Véase la biografía de Ávila por Duviols en Ávila, *Dioses y hombres*, pp. 151-68, y Duviols, *La lutte*, p. 149.

vio involucrado en una pendencia con los indios de su *doctrina* por causa del empleo del trabajo de los indios en su *obraje* (taller textil). De hecho, antes de su nombramiento como extirpadores, casi todos los visitadores del periodo 1609-22 habían estado sujetos a procedimientos judiciales por las comunidades de las que eran responsables[5].

Algunos clérigos usaron la acusación de idolatría como un medio de mejorar las expectativas de su carrera, atrayendo la atención de sus superiores eclesiásticos hacia su existencia. Muchos de los que participaron en campañas contra la idolatría pasaron de administrar oscuras *doctrinas* a la posición de jueces eclesiásticos y visitadores generales de provincias enteras. Esto podía servirles como plataforma de lanzamiento a través de la jerarquía de la Iglesia. En base a sus "descubrimientos" de la idolatría en la *doctrina* de San Damián de Checa, en la provincia de Huarochirí, Ávila se convirtió sucesivamente en el primer Visitador General de la Idolatría, canónigo de la catedral de La Plata y canónigo de la catedral de Lima. Otros de sus colegas, incluidos Avendaño y Tello, siguieron caminos semejantes[6].

No todos los curas ascendieron a alturas similares, sin embargo. Si algunos jugaron la carta de la idolatría para obtener una promoción personal fuera de sus *doctrinas*, muchos más aspiraban, ganándose el nombramiento de visitador general y sus terminantes poderes concomitantes, a inclinar en su favor

---

5 Además de Ávila, entre los visitadores implicados en causas judiciales se cuentan Avendaño, Hernández Príncipe, De Mora y Aguilar, Osorio, Delgado, Antolínez, Estrada Beltrán y De los Ríos. Algunos incluso fueron comisionados para investigar y juzgar quejas contra sus colegas. Cfr. Acosta, "La extirpación", pp. 177-78 y 181-83; Acosta, "Los doctrineros", pp. 69-109; García, "Apuntes para una biografía", pp. 241-61; Guibovich Pérez, "La carrera de un visitador", pp. 170-71 y 174.

6 Cfr. Ávila, *Dioses y hombres*, pp. 151-68; y Acosta, "La extirpación", pp. 183-84. Guibovich Pérez sostiene que la participación de Avendaño en las campañas contra la idolatría fue el factor determinante en su ascenso dentro de la jerarquía eclesiástica; Guibovich Pérez, "La carrera de un visitador", p. 182.

la inestable y delicadamente equilibrada coexistencia entre ellos mismos y su grey. Así que es insuficiente sugerir que los procesos por idolatría eran meramente una respuesta a los pleitos de los indios contra el cura. Ambas formas de litigio —los *capítulos* (procesos eclesiásticos) instigados por los indios contra el sacerdote y las acusaciones por idolatría planteadas por el cura contra sus feligreses— eran expresiones del mismo fenómeno: la erupción en la esfera pública de profundas tensiones reprimidas, del antagonismo sobre el ejercicio del poder entre fuentes de autoridad competidoras. La litigación servía como un aliviadero para estas tensiones entre las diferentes fuerzas, que buscaban afirmar su control sobre la vida aldeana.

El motivo principal del cura era la afirmación de su poder indiscutido. La acusación de idolatría era empleada como un medio de castigar a aquellos indios que se habían atrevido a mofarse de su autoridad. Huamán Poma reconocía en el desmedido orgullo del sacerdote el principal factor de los procesos por idolatría, cuando ponía estas palabras en boca del cura: "Sepan que el padre es mejor que el corregidor, mejor que el kuraka, mejor que el encomendero y que el mismo virrey... ¿Me dijiste que me depondrías? ¿Quién es el obispo, quién es el rey? No le harán nada al representante de Dios. *Haré que los quemen a todos ustedes, diciendo que son amancebadas o hechiceros...* Te haré confesar con el azotillo, indio...pleitista!"[7].

La acusación de idolatría era una de las más poderosas armas que el sacerdote tenía a su disposición para imponer un firme control social. Esto era cierto no sólo para las tempranas campañas de 1609 a 1622 sino que siguió siéndolo igualmente a lo largo de todo el siglo XVII. Acosta ha defendido que, a la altura de mediados del siglo XVII, la denuncia de los curas por sus parroquianos se había convertido en algo corriente y que, por consiguiente, ya no les era preciso a los curas responder a dichas denuncias haciendo una acusación refleja y de desquite de idolatría, la cual, en todo caso, había perdido el elemento de

7 Huamán Poma, *Nueva corónica*, 2: 580.

sorpresa. Pero es incapaz de proporcionar cualquier tipo de explicación alternativa a las reanudadas campañas de idolatría, concluyendo que los orígenes de las campañas de la década del 1650 no deben de ser buscados en el mundo de las *doctrinas*[8]. Una conclusión así no parece justificada. Pudiera ser que, a mediados de siglo, el sacerdote ya no tuviera mucho que temer en una denuncia que, en circunstancias normales, no llevaría a acción disciplinaria alguna. Pero lo que no había cambiado era la naturaleza de la relación entre el cura y su grey. Una acusación de idolatría podía aún funcionar como la sanción definitiva contra la subversión de la autoridad del sacerdote por los indios. Todavía servía al propósito de atraer la atención sobre el cura. En cualquier caso, si la acusación de idolatría era útil para cínicos propósitos políticos, los curas concretos que así la explotaban estaban asimismo convencidos de su veracidad objetiva. Los ritos religiosos nativos no eran una invención del cura: eran un recuerdo constante de su propio fracaso. Así, el determinante principal de las acusaciones de idolatría siguió siendo el mismo a mediados del siglo XVII que en las primeras décadas del siglo.

Es importante darse cuenta de que el sacerdote no se enfrentaba a la inexorable hostilidad de una sociedad homogénea y cerrada ante él. Su comunidad nativa no estaba de manera alguna unida y él gozaba de la cooperación de sus aliados dentro de la población indígena. Los funcionarios eclesiásticos, que ayudaban al sacerdote en su ministerio, eran extraídos de entre la población nativa para reforzar su autoridad entre los indios. Entre ellos se contaban un sacristán, que era el responsable del mantenimiento de la iglesia, cantores o coristas para dirigir el coro y, el más importante para la afirmación de la autoridad del sacerdote, un fiscal o alguacil para asegurar la asistencia a misa. Para mantener la credibilidad de sus oficiales, el cura estaba obligado a elegir candidatos que fueran capaces de ganarse y de mantener el respeto de los feligreses. Así pues, el fiscal había de ser normalmente un hombre de más de cincuenta

8 Acosta, "La extirpación", pp. 184-90.

años que, con su experiencia y reputación, ejerciera una influencia suficiente sobre sus convecinos[9].

Pero estos aliados no eran bajo ningún concepto enteramente de fiar y su control sobre la aldea no estaba asegurado. El hecho mismo de que su autoridad procediera de una fuente externa y colonial los situaba inevitablemente en una posición ambigua. El papel del fiscal en obligar a los indios a acudir a misa socavaba inevitablemente su categoría dentro de la comunidad indígena, una posición de la que dependía en último caso la autoridad del sacerdote. Al mismo tiempo, el cura nunca podía estar totalmente seguro de la lealtad de sus oficiales. No era inusual que el fiscal o el sacristán se negaran a cooperar con el sacerdote si las exigencias de este último comportaban el riesgo de alejarse del conjunto de la comunidad; algunos incluso dirigieron revueltas en contra de sus amos nominales[10]. Más aún, hay frecuentes referencias a la participación de precisamente estos oficiales de la Iglesia, supuestamente leales a la causa del sacerdote, en ceremonias religiosas nativas[11]. Esto no sólo es cierto respecto del Perú. *Maestros cantores* estuvieron implicados en las idolatrías descubiertas en Yucatán por el provincial franciscano Fray Diego de Landa en 1562[12]. Puede haber sido precisamente por causa de la ambigüedad de su papel, y de la viciada fuente de su poder, que los oficiales del cura se vieron obligados ellos mismos a restablecer sus credenciales en el interior de su propia comunidad, mediante la ocupación de los correspondientes puestos oficiales dentro de la jerarquía de las prácticas nativas. Lo mismo aparenta ser cierto respecto de los curacas, como demostraremos posteriormente.

Estos oficiales eran, así pues, cuanto menos unos aliados indignos de confianza y potencialmente ambivalentes. La influencia del sacerdote tenía por fuerza que ejercerse a través de

---

9 Spalding, *Huarochirí*, p. 217.
10 Por ejemplo, véase el caso de Diego Yaruparia citado más abajo.
11 Cfr. Spalding, "Social Climbers", pp. 60-61.
12 Farriss, *Maya Society*, p. 291.

canales ambiguos, pero sin embargo era una influencia poderosa. Los aliados del sacerdote con éxito se expandían más allá del círculo de sus oficiales inmediatos para extenderse por el interior de la propia comunidad. Tan grandes eran las divisiones resultantes entre los pobladores nativos que se puede hablar de la existencia de facciones dentro de la comunidad. Fue el conflicto entre estas facciones el que iba a determinar la frecuencia y extensión de las acusaciones de idolatría. El objetivo del cura era, claramente, asegurarse de que su facción atraía a su órbita, si no a todos los indios, al menos a la mayoría y, por supuesto, a los más poderosos. Los que se oponían a la influencia del cura podían sentirse suficientemente seguros de sí como para burlar la autoridad de éste animando a la asistencia a ceremonias públicas de la religión nativa. Un proceso por idolatría podía funcionar como un ataque preventivo contra la facción desobediente.

Muchas comunidades nativas se caracterizaban por la existencia de dos facciones mutuamente antagónicas y claramente definidas: la de los que cimentaban su autoridad en el mantenimiento de las prácticas tradicionales de sus antepasados y la de los "aliados" del sacerdote, quienes aseguraban su base de poder adaptándose al modelo de comportamiento requerido por la élite colonial dominante. Estas dos facciones podían coexistir en hostilidad recíproca durante muchos años, hasta que la tensión estallará en forma de acciones legales o violentas. Por ejemplo, la autoridad del sacerdote Marcos de Nuñovero y de su facción dentro de la aldea de San Francisco de Guantan había experimentado un apresurado declive en favor de la facción nativista. El inicio de un proceso por idolatría en 1680, planeado para favorecer al sacerdote provocó una crisis. Uno de los dirigentes de la facción nativista, Francisco Pascual Cantor, se presentó con la intención de matar al cura, el cual, según su propia confesión, se salvó de una muerte segura únicamente gracias a la intervención de "los cristianos" de su propia facción. El estallido de la violencia y de recriminaciones legales era el último acontecimiento en una larga historia de hostilidad. El testigo principal en favor de la facción del cura, Pedro Lázaro, era un viejo enemigo de la facción nativista, que había

recurrido a la violencia en su contra y en la de otros miembros de su familia en varias ocasiones en el pasado. Él y su parentela eran denigrados como *los embusteros del Padre* y, por haberse negado a rendir culto a la huaca, fueron acusados de sacrificar "la honra del pueblo"[13].

El foso abierto dentro de la comunidad era tan grande, y presumiblemente tan uniformemente equilibrado, que se reflejaba en la composición del *cabildo* o consejo municipal de la aldea. Los guardianes de las tradiciones religiosas de la comunidad habían empleado a su representante en el cabildo, el alcalde Pedro Blas Sillero, para capturar y castigar a su rival, Antonio de la Cruz, el padre de Lázaro, también él alcalde y miembro del cabildo. El control por parte de la facción nativista sobre la principal institución política de la aldea, les permitía soportar la desaprobación por parte de alguien cuya influencia, de haber estado las cosas más igualadas, hubiera sido suficiente para socavar su posición: el curaca. El difunto señor nativo, Simón Carlos Canchocapcha, había intentado poner fin al culto a la huaca de la aldea trasladándola del emplazamiento que tenía señalado. Pero sus supuestos poderes de venganza permitían a la piedra sagrada tomar represalias incluso contra los más poderosos. Según el curaca Rafael Valerio, su padre había caído enfermo y había fallecido después de hacer quitar la piedra. La consulta con un especialista había confirmado que la muerte había sido el resultado de su atrevimiento al trasladar "la piedra que era dios". Tales poderes sólo podían engrandecer aún más la reputación de la huaca. Así pues, incluso la hostilidad del curaca había sido insuficiente para eliminar el poder de la facción nativista. De hecho, había sido más bien al contrario: el curaca había sido vencido por los poderes de la huaca. El respeto reverencial de que la huaca continuó gozando, tuvo su origen en los esfuerzos de la facción nativista por extender el mito de los poderes de la piedra. Con la reputación de ésta en nada disminuida entre los aldeanos, fue restaurada

13 AAL, Idolatrías 10 (4.42), "Causa contra los indios idólatras del pueblo de San Francisco de Guantan", 1680, fols. 1-6.

a su lugar debido en desafío abierto al cura del momento. Incluso con el curaca a su favor, la facción cristiana no se había podido imponer.

Incluso después de que Nuñovero hubiera sabido de la reinstalación de la huaca y hubiera lanzado su campaña contra él, la facción nativista continuó dominando a la aldea bajo el influjo del miedo. Nadie, ni siquiera el poderoso testigo De la Cruz, estaba dispuesto a informar al sacerdote de la localización de la huaca. Fiado de su intuición, Nuñovero había sido "conducido por el Señor" hasta la piedra. Solamente cuando pidió cuerdas para derribarla, De la Cruz accedió a prestarle ayuda. A ello siguió el triunfo sicológico. El cura pronunció un sermón en la iglesia, reprendiendo a los indios y amenazándolos con el castigo de Dios y de los hombres con tal energía que a la mañana siguiente todos ellos, excepto los caudillos de la facción nativista, Marcos y Juana Asunción y Francisco Pascual Cantor, suplicaron el perdón en la plaza pública. Cuando el cura se hubo ido, estos tres amenazaron a los otros por lo que habían hecho y se reunieron para presentar *capítulos* contra el sacerdote en Lima. En ocasiones posteriores, intentaron nuevamente matar tanto al cura como a este testigo. La huaca había sido humillada, pero la facción nativista siguió en actitud desafiante. Este desafío, expresado mediante la acción de preparar los *capítulos*, debe de haber sido el colmo para Nuñovero, quien, incapaz de seguir procediendo en solitario por más tiempo, invocó la ayuda de sus superiores a través de un proceso por idolatría.

El cabildo era un foro tan importante para la expresión del conflicto partidario que el impulso para un proceso por idolatría podía provenir de esta fuente y no del cura. Cuando el notorio curandero Pedro Vilcaguaman fue llevado a juicio por hechicería en 1700, fue a cuenta de la enemistad, no tanto del cura, como de poderosas figuras de la vida política de su comunidad. Estos personajes podían encontrar en una acusación por idolatría, presentada ante el párroco del lugar, un ataque muy efectivo contra un peligroso rival por el poder en la aldea. Los dos testigos principales en contra de Vilcaguaman eran hom-

bres de considerable poder que estaban decididos a exponer sus actividades a la atención pública. El primero era el ladino Juan Ilario Chumbivilca, quien había confiscado a Vilcaguaman los presuntos instrumentos de sus hechicerías. Si no había informado al cura de sus hallazgos, fue porque había caído de repente seriamente enfermo. Atribuyendo su enfermedad a la malevolencia de Vilcaguaman, había aceptado pagar al curandero por curarle. Después de recobrarse, había permanecido en silencio acerca de estos acontecimientos. Fue la disputa de Vilcaguaman con una figura más poderosa, el alcalde Marcelo Macuychauca, la que provocó su ruina. Mientras que Chumbivilca no había informado al sacerdote de sus sospechas, Macuychauca había acusado al curandero de hechicería. Puesto en libertad sin más que una reprimenda y una advertencia de no volver a recaer en el delito, Vilcaguaman había jurado vengarse del alcalde. Habiendo caído enfermo sin causa justificada y alarmado por el ejemplo de Chumbivilca, Macuychauca se creyó embrujado y de ahí que se presentara a denunciar a su enemigo[14]. Macuychauca fue capaz de desafiar a los nativistas a causa de su posición como alcalde. Sólo alguien con poder político podía, por ejemplo, ordenar el registro de la casa de Vilcaguaman, en el que se descubrieron las pruebas de sus hechicerías. Fue la persistencia de este individuo poderoso en particular la que determinó que el caso llegara a la acusación.

El proceso de otro renombrado curandero, Gerónimo Pumayauri, también tuvo su origen en una acusación presentada contra él por una persona en una posición de poder, el alcalde Juan Bautista de Mendoza. Una vez más, el peso político del acusador fue el factor determinante en asegurar el procesamiento. Decidido a tomar venganza por la muerte de su esposa a causa de una enfermedad de la que él creía que era responsable el curandero, Mendoza usó su poder para dirigir un regis-

14 AAL, Idolatrías 12 (1.13), "Causa contra Pedro Vilcahuamán", Santa María de Jesús de Huarochirí, 1700, fols. 1-7 y 10v. Macuychauca ya no era alcalde en el momento del juicio por idolatría, pero lo había sido tres años antes, en la época de los acontecimientos que describe.

tro en la casa de Pumayauri y encontrar pruebas de hechicería. La familia del alcalde tenía una larga historia de enemistad con el curandero, con el que estaban emparentados por matrimonio. Si Pumayauri había predicho las muertes de varios miembros de la familia, incluida la esposa de Mendoza, era porque los había embrujado con la esperanza de que su propia familia heredara su ganado. No puede ser carente de significación el hecho de que el principal instigador del caso, como en el ejemplo de Vilcaguaman, fuera un antiguo alcalde y, como tal, alguien bien situado para vengarse mediante litigio[15].

La resolución de individuos poderosos decidía si los practicantes de los ritos nativos serían procesados en los juicios por idolatría. Sólo la determinación de Macuychauca de denunciar a Vilcaguaman ante el juez eclesiástico de la provincia aseguró que se tomaran medidas legales contra él. La intervención de Chumbivilca por sí sóla no hubiera sido suficiente, porque las poderosas fuerzas que apoyaban las prácticas religiosas nativas lo hubieran dejado aislado. Aún antes de que su enfermedad lo incapacitara, un primer intento de denunciar al curandero había sido eliminado por autoridades más elevadas dentro del cabildo de la aldea. Incapaz de informar al cura, quien estaba fuera de la *doctrina*, había consultado con el alcalde y alguacil mayor (un tal Don Lucas, claramente no Macuychauca), quien le había aconsejado callarse con el fin de no "quitar la honra al pueblo". Incluso aunque no hubiera existido su enfermedad, su silencio hubiera quedado asegurado por la intervención de este alcalde. De igual manera, en San Francisco de Guantan, el alcalde nativista Pedro Blas disuadió al único testigo ocular de las ofrendas a las huacas de revelar su conocimiento al sacerdote. Sin la determinación del cura, el testimonio de Pedro Lázaro pudiera haber sido fácilmente suprimido. Esta supresión de la información debe de haber sido un procedimiento efectivo para ocultar las prácticas religiosas tradicionales de la comunidad. Los sutiles manejos de estos procesos aseguraron

15 AAL, Idolatrías 12 (4.49), "Causa de hechicería contra Gerónimo Pumayauri", Santa María de Jesús de Huarochirí, 1700, fols. 1v-4.

que las denuncias por idolatría siguieran siendo la excepción y no la norma. La mayoría de las prácticas nativas nunca entraron en el dominio público[16].

Un proceso por idolatría no era de ninguna manera, por consiguiente, el resultado automático del "descubrimiento" de prácticas religiosas nativas. Las facciones nativistas protegieron las prácticas clandestinas paganas durante muchos años contra un excesivo escrutinio de fuera. Era la configuración de las relaciones entre las facciones en pugna en la vida aldeana en cualquier momento particular la que provocaba las acusaciones por idolatría. En San Francisco de Guantan, la facción nativista mantenía a la aldea en tal atmósfera de temor que sus prácticas religiosas nunca hubieran sido "descubiertas" sin la decisión del sacerdote de lanzarse al ruedo, y recurrir a la esfera jurídica para resolver una disputa de poder, que ya no podía ser zanjada por otros medios. De igual manera, el ritmo temporal de los procesamientos de Pumayauri y Vilcaguaman fue determinado por la resolución de sus enemigos de usar los medios legales para destruir su poder. Era únicamente cuando el inestable equilibrio de fuerzas alcanzaba una crisis que estos sempiternos resentimientos dentro de la comunidad estallaban en un

16 Existen sugerentes indicios de que la rivalidad entre los gobernantes de la aldea puede haber adoptado la forma, no de una facción cristiana contra una nativista, sino de dos facciones nativistas hostiles entre sí. Esto queda sugerido por el testimonio de la esposa de Vilcahuamán, una de los principales testigos en su contra, de que su marido frecuentaba la casa de la mujer de Macuychauca, "una bruja muy conocida". Es difícil estar seguros de cómo interpretar esta acusación. Es posible que la mujer de Vilcahuamán estuviera simplemente inventándose cargos incriminatorios, aprovechando el poderoso eco que tenía la acusación de brujería. Otra posibilidad apuntaría a desavenencias entre Macuychauca y su esposa acerca de su patrocinio de las prácticas religiosas nativas. Finalmente, cabe la posibilidad de que, si Macuychauca compartía las inclinaciones de su mujer, estuviera manipulando cínicamente la acusación de idolatría como una herramienta de descalificación de Vilcahuamán, cuya capacidad de causarle daño temía verdaderamente. Cualquiera que sea la verdad, es innegable que el juicio por idolatría era un poderoso medio de resolver las disputas entre facciones hostiles dentro de la vida de la comunidad. AAL, Idolatrías 12 (1.13), "Causa contra Pedro Vilcahuamán", fols. 1-7 y 10v.

proceso por idolatría. Cualquier comunidad era una víctima potencial de acusaciones de idolatría. Pero, bajo circunstancias normales, la facción nativista, mediante su poder en altas instancias, era capaz de mantener un telón conspiratorio de silencio. Esto explica la relativa infrecuencia de procesos por idolatría en relación con la frecuencia de las prácticas religiosas nativas.

II

Cuando la fuerza de la facción nativista era grande, el cura necesitaba una figura política poderosa para que actuara como contrapeso. El único personaje nativo que podía desempeñar este papel era el curaca. Hubo curacas que cooperaron con el sacerdote cristiano en el descubrimiento de huacas y especialistas nativos. El cacique Cristóbal Choquecaca reveló a Francisco de Ávila la existencia del festival pagano de Pariacaca y el curaca Don Juan ayudó a Hernández Príncipe en sus investigaciones en la década del 1620[17]. Pero incluso cuando el sacerdote estaba seguro de la cooperación del señor nativo, no siempre esto era suficiente. En San Francisco de Guantan, la autoridad combinada del sacerdote y el curaca resultó insuficiente para derrotar a los defensores de las huacas.

La posición del cura se hacía aún más vulnerable cuando, como era con frecuencia el caso, el curaca estaba en connivencia con la facción nativista. Esto era particularmente peligroso, pues incluso el cura más carismático tenía pocas posibilidades de apartar a la masa india de su lealtad a las deidades patrocinadas por su señor natural. El papel de los curacas en determinar la fidelidad religiosa de los indios fue reconocido por Arriaga en su tratado sobre la idolatría. Escribió que si los curacas actuaran solamente conforme a los intereses del cristianismo, esto sería suficiente para erradicar la idolatría: "Ellos hacen de los indios cuanto quieren; y si quieren que sean idólatras, serán idólatras, y si cristianos, cristianos, porque no tie-

17 Duviols, *La lutte*, p. 231; Hernández Príncipe, "Relación de la visita".

nen más voluntad que las de sus caciques y ellos son el modelo de cuanto hacen"[18]. Dado que su responsabilidad era tan grande, los curacas iban a ser duramente castigados por la protección a los idólatras. De conformidad con la *carta de edicto* de 1617 del arzobispo Lobo Guerrero, aquellos curacas que fueran maestros de la idolatría debían de ser azotados, desposeídos, expulsados de su cargo y transferidos a la Casa de Santa Cruz. Si solamente eran cómplices, debían de ser privados de su cacicazgo y reducidos a la posición de un ordinario indio *mitayo* (un nativo asignado a la *mita*, o trabajo forzado en las minas, granjas o talleres españoles). Incluso si pretendían ser desconocedores de las actividades idolátricas de sus comunidades, debían, aún así, ser privados de sus puestos, puesto que tal ignorancia era considerada moralmente imposible[19].

Sin embargo, sería una simplificación excesiva ver el papel del curaca en términos de dos posibilidades excluyentes recíprocamente, bien ser un aliado del sacerdote o bien ser un protector de las clandestinas prácticas religiosas nativas. En la mayoría de los casos no había una clara distinción entre los curacas que estaban en el campo cristiano y en el nativista. Muchos curacas fueron capaces de forjar un *modus vivendi* con sus curas católicos locales, quienes hacían la vista gorda frente a las prácticas nativas entre los indios a cambio de una vida tranquila[20]. La mayor parte de los curacas hacían un doble juego. Si exteriormente daban su aquiescencia a la propagación del cristianismo en sus comunidades, al mismo tiempo continuaban patrocinando las ceremonias religiosas nativas y, sobre todo, bloqueando potenciales investigaciones sobre este aspecto de la vida religiosa de sus comunidades. Es importante comprender por qué los curacas eligieron ocupar esta insegura y extremadamente arriesgada "tierra de nadie".

---

18 Arriaga, *La extirpación*, p. 222.

19 Ibid., p. 239.

20 Stern, *Peru's Indian Peoples*, p. 65. Stern señala la postura ambivalente hacia el movimiento Taki Onqoy adoptada por los curacas en la década de 1560.

Luis Millones ha subrayado el importante vínculo entre el poder político de los curacas y las creencias religiosas de la comunidad. El curaca se encontraba en la delicada posición de tener que mantener su poder en base a dos fuentes alternativas de autoridad: una procedente de la esfera dominante, colonizante y exterior, y la otra procedente de la esfera dominada, interna y tradicional. Si bien la legislación del régimen colonial había establecido al señor nativo como el principal funcionario local, sólo podía legitimar su autoridad a los ojos de los *ayllus* (grupos de parentesco o linajes) a él sometidos mediante el patrocinio de las ceremonias religiosas tradicionales, que representaban la continuidad de las estructuras políticas vigentes antes de la Conquista. En otras palabras, el origen externo del poder del curaca colonial no era suficiente. A pesar de ello, o quizás en razón de ello, la autoridad del curaca, contaminada por su asociación con influencias externas, tenía que ser legitimada en el contexto de las referencias tradicionales. Precisamente porque el compromiso del curaca con estas tradiciones podía verse puesto en peligro por su enrolamiento en las filas de los funcionarios coloniales, era aún más necesario que debiera de participar en las revitalizadas tradiciones religiosas de su sociedad. Así pues, el manejo de lo sagrado era una importante herramienta para el mantenimiento de las autoridades tradicionales. Los curacas podían hacer un uso, tanto abierto como encubierto, de sus relaciones con los cultos tradicionales, pero no podían prescindir de ellos. Debían su autoridad a su capacidad de manejar mecanismos de poder que eran reconocidos y aceptados por la población andina. Por consiguiente, en el mejor de los casos el curaca se veía obligado a mantener un doble papel[21].

Esta exigencia de proteger la vida religiosa nativa de su comunidad, forzaba al curaca a amparar al especialista religio-

---

21 Millones, "Los ganados del señor", pp. 107-108; Millones, "Religion and power", pp. 243-63; Millones, *Historia y poder*, pp. 177-78. La interdependencia mutua entre curaca y especialista religioso era tan grande que Millones ha hablado de una relación de "simbiosis".

so nativo frente a las pesquisas del sacerdote. No es de sorprender, así pues, que el sacerdote llegara a ver como a su mayor enemigo, no al propio especialista religioso, sino a su patrón, el curaca. Oigamos una vez más las palabras del cura a través de los perceptivos oídos de Huamán Poma: "Sepan que el padre es mejor que el corregidor, mejor que el kuraka ... Conózcanme bien! Yo voy a morir aquí! Saldré solamente después de matar al kuraka"[22]. La lucha por el poder sería para el cura a muerte. Y si esto realmente significaba su propia muerte, se llevaría con él a su mayor enemigo. "Matar al kuraka", si se interpreta metafórica más que literalmente, era el desafío mayor a que se enfrentaba el sacerdote; puesto que la vida religiosa de la comunidad estaba determinada por su jefe. Si iba a ser él quien prevaleciera, el sacerdote tenía que hacer que su palabra fuera más respetada o temida que la del curaca. El curaca se convertía así en el principal antagonista del sacerdote.

El alto porcentaje de curacas entre los acusados en los procesos por idolatría puede ser atribuido directamente a este antagonismo. Los procedimientos judiciales podían eliminar al rival del cura por el poder. El cargo de idolatría era una descalificación muy efectiva en contra de un curaca que, no sólo estaba protegiendo los ritos nativos, sino también socavando la autoridad del cura en otras áreas. Después de todo, era difícil plantear cualquier sanción efectiva contra un curaca que desalentaba a los indios de ir a misa o que descuidaba sus deberes en las fiestas de la aldea. Pero había claros remedios legales para destruir a un curaca "idólatra". Así, la acusación de idolatría podía ser manipulada por un sacerdote con recursos para apuntarse una victoria definitiva sobre su mayor rival.

En muchos casos, los testimonios presentados contra curacas presuntamente idólatras por sus sacerdotes locales contenían pocas referencias a prácticas genuinamente paganas, consistiendo en lugar de ello en acusaciones de subversión de la autoridad del cura. La principal acusación contra el curaca

---

22 Huamán Poma, *Nueva corónica*, 2: 580.

Diego Yaruparia, procesado por idolatría en 1672, no fue la participación en ritos religiosos nativos. En cambio, se había ganado la enemistad de su párroco por incumplir sus obligaciones religiosas. Había descuidado sus deberes como *alférez* (mayordomo) de la cofradía del Apóstol Santiago, ausentándose deliberadamente de la aldea para impedir la celebración de la festividad. Otras acusaciones, que consistían poco más que en murmuraciones, fueron incluidas para dar más peso a la acusación. Por ejemplo, que había permitido que su esposa muriera sin recibir la confesión o los sacramentos, que frecuentemente se abandonaba a la borrachera y atraía a los indios hacia esta misma mala costumbre y que había sometido a sus subordinados a malos tratos, multándoles injustamente. El único cargo auténtico de idolatría se fundaba en la acusación de que había hecho sacrificios a las deidades nativas para obtener un resultado favorable en un pleito, y que había invocado a Lucifer mientras azotaba a una mujer india[23].

El origen de la acusación estribaba en el deseo del sacerdote Diego Francisco del Castillo de librarse de un poderoso enemigo. No era la primera vez que se presentaban cargos de idolatría contra Yaruparia: ya había sido procesado por este delito en no menos de tres ocasiones distintas por tres diferentes visitadores generales. Del Castillo lo había denunciado ante el visitador Ignacio Castel, después de lo cual, por razones que desconocemos, no se tomó ninguna acción contra él. La ulterior acusación de 1672 fue un renovado intento por parte del frustado sacerdote de hacer condenar al curaca. Presumiblemente para disimular la repetición del mismo cargo, la posterior acusación fue presentada por una tercera parte, un tal Rodrigo de Villalobos, aliado del cura, en lugar de por el propio Del Castillo[24].

---

23 BN, B612, "Testimonio del expediente sobre la denuncia de incesto, idolatría y otros excesos cometidos por el cacique de Santiago de Aija, Diego Yaruparia", Santiago de Aija, 1672, fols. 1-4.

24 Ibid., fols. 11-13 y 18v.

Muchos de los curacas juzgados por idolatría habían sido objeto de repetidas acusaciones por el mismo delito. Martín de Sosa alegaba que el cargo de idolatría lanzado en su contra tenía su origen en la mala voluntad de su enemigo, Pedro Gudino, el párroco interino del *repartimiento* (distrito administrativo) de Pacaraos. Sosa protestaba ante el resurgimiento de una acusación por la cual ya había estado encarcelado en una ocasión previa, pero de la cual había sido absuelto cuando los testimonios en su contra resultaron ser falsos. Insistía en que Gudino tenía motivos personales para perseguirlo: "El cura le tiene odio y aborrejimiento y mala voluntad ... nacido de averse quejado al govierno y a sus prelados de los muchos agravios que el dicho cura a echo a los indios y, ya que por otros modos y caminos no a podido saziar su cólera ... dispuso con Juan de Roxas, cura de los Atabillos altos, el introducir que el suplicante y su padre faltan a la obligación de cristianos, tratándolos de brujos"[25].

Si ésta era de hecho la intención de Gudino, su estrategia falló. El provisor, Lucas de Seguras, rechazó el caso en base a que el acusado ya había sido absuelto de una acusación idéntica doce años antes. Dado que la actual acusación no era más que una repetición de la difamación anterior, montada sobre el testimonio de los mismos testigos indignos de confianza, sin presentar prueba nueva alguna, el origen del renovado ataque sólo podía fundarse en ignorancia o malevolencia. Parece que las acusaciones repetidas de idolatría podían ser contraproducentes[26].

El intento de alterar el equilibrio de poder dentro de la comunidad atacando al curaca, podía ser contraproducente al nivel local y, lejos de asegurarle la victoria al cura, podía resultar en la pérdida de cualquier autoridad remanente que este

25 AAL, Idolatrías 12 (5.27), "Cartas de Don Martín Sosa y de Don Antonio Ilario de Sosa, principal del pueblo de Vichaycocha del repartimiento de Pacaraos", 1697, fol. 5.

26 Ibid., fol. 53.

pudiera todavía reclamar. El cierre de filas comunitario alrededor del curaca, que una acusación de idolatría podía provocar, podría a la larga plantearle una amenaza mayor a la posición del sacerdote, que la desobediencia o subversión originarias del curaca. Cuando Del Castillo encarceló a Yaruparia, los aldeanos se levantaron contra él y, amenazando a los ministros de la Iglesia con armas, sacaron a su señor nativo de su confinamiento. Los poderes seculares de la aldea, que debieran haber ayudado al cura, conspiraron contra él. Hasta el fiscal indio le dijo que apoyaría al cacique frente al cura. Fue tal el temor de éste por su propia seguridad, que solicitó permiso para que se le permitiera abandonar la aldea para que no lo quemaran vivo en su casa. El caso fue remitido a Lima para su estudio pero, como muchos otros, se extinguió sin ser resuelto[27].

La autoridad del curaca bien podía resultar ser más fuerte que la del cura, y asegurarse de que la manipulación por este último de los cargos de idolatría no abriera un foso manifiesto entre los desafectos con su gobierno. En ocasiones, la obediencia podía ser asegurada mediante el terror. La testigo María Magdalena testificó que su cacique, Antonio Ilario de Sosa, la había hecho azotar como castigo por denunciarle a él y a su familia en un proceso por idolatría, y que había intentado matarla cuando se dirigía a testificar. También había amenazado a todos los indios de la aldea de San Miguel de Vichaycocha con que los mataría si declaraban en contra de su padre, insistiendo en que "los indios debían tenerle más respeto que al cura o al corregidor". Es interesante observar que el antagonismo mutuo era reconocido por los curacas[28].

Los curacas realmente habilidosos podían distraer la atención de sus propias actividades y aprovechar las tensiones y rivalidades entre los acusadores. Leandro Pomachagua consiguió

---

27 BN, B612, "Testimonio del expediente sobre ... Diego Yaruparia", fols. 35-36. En la causa no aparecen decisión final o sentencia alguna. Para una consideración acerca de la cuestión de las sentencias desaparecidas, véase capítulo Tres, nota 75.

28 AAL, Idolatrías 12 (5.27), "Cartas de Don Martín Sosa", fols. 23v-24.

convertir una investigación por idolatría inicialmente dirigida contra él en un conflicto legal entre el cura, Luis de Villavicencio, y el visitador general, José Laureano de Mena. Aunque la acusación de idolatría parece haber tenido en parte su origen en el patrocinio por el cacique de ceremonias paganas clandestinas, queda claro que sus actividades hacía mucho que eran conocidas por el cura. La precisa temporización de la acusación estaba más estrechamente relacionada con las intolerables afrentas inferidas por el curaca a la autoridad del cura en otros aspectos, en particular, su persistente obstrucción a la asistencia de los indios a misa y a la catequesis, lo que era poco menos que un acto abierto de desafío. Pomachagua fue capaz de eludir la venganza de su párroco aprovechando la enemistad que se había desarrollado entre este último y el cura de una aldea vecina, Gabriel de la Cueva. Al denunciar las idolatrías cometidas por el cacique en esta aldea, Villavicencio había herido el orgullo de su colega. Para resistirse a una inspección demasiado detallada de su *doctrina*, De la Cueva estaba dispuesto a cooperar con Pomachagua. Cortejaron al visitador general, haciéndole regalos y empozoñando su mente en contra de Villavicencio, hasta que el cura estuvo convencido de que había una conspiración entre los tres para librar al cacique de las acusaciones[29].

Lo que había comenzado como un caso de idolatría planteado por el sacerdote contra el cacique se transformó en una disputa entre el cura y el visitador. En el momento en que el caso llegó al tribunal diocesano, la principal acusación se refería a la complicidad del visitador general con la idolatría. La atención del fiscal promotor se centró por entero en las accio-

29 AAL, Idolatrías 7 (4.35), "Causa contra Leandro Pomachagua, governador del pueblo de Pachas, acusado de permitir idolatrías a Luis Guánuco", 1667, fols. 3-4; ctr, también AAL, Idolatrías 7 (3.4), "Pleitos y causas de hechicerías que sigue Don Luis de Villavicencio, cura de la provincia de Pachas, contra Don Leandro Pomachagua, governador del repartimiento de la doctrina, acusado de favorecer a los indios hechiceros", 1667; y AAL, Idolatrías 6 (7.3), "Causa contra Don Leandro Pomachagua, governador de cinco repartimientos, por hechicería", 1666, fols. 1 y 9.

nes de Laureano de Mena. Éste fue juzgado por haber actuado de una manera indigna de la autoridad de un juez, puesto que no sólo había entablado amistad con un idólatra sino que también había liberado al hombre de la cárcel y cenado con él. Como resultado de su negligencia, fue suspendido en sus tareas y reemplazado por un nuevo visitador designado para investigar las actuaciones de De la Cueva[30]. Entre tanto, Pomachagua fue absuelto y liberado de los cargos por el arzobispo Villagómez en diciembre de 1667, dos años antes de que se dictara la resolución final contra el visitador general[31]. Parece que el cacique continuó en su cargo sin ser molestado. El celo de Villavicencio en contra de la idolatría le había enredado en prolongadas acciones legales que el cacique había sido capaz de explotar en su provecho. La enemistad entre los dos curas y entre el sacerdote y el visitador había eclipsado la cuestión de las idolatrías del cacique. Claramente, los curacas podían manipular los procesos de idolatría en su contra: no eran víctimas pasivas sino participantes activos. La irrupción de las tensiones locales dentro de la esfera legal, les proporcionaba un arma que podían usar en provecho propio.

III

No eran sólo los caciques quienes podían darle la vuelta a los procesos por idolatría en su propio beneficio. Otros miembros de la comunidad nativa estaban en condición de hacerlo. Es importante darse cuenta de que el cura no era el único instigador de los procesos por idolatría. El impulso inicial para una acusación provenía frecuentemente de un miembro de la comunidad nativa, incluso antes de que atrajera la atención del sacerdote. En muchas ocasiones, los curacas se convertían en las víctimas de acusaciones de idolatría planteadas por sus pro-

30 AAL, Idolatrías 7 (4.35), "Causa contra Leandro Pomachagua", fols. 9 y 19.
31 AAL, Idolatrías 7 (3.4), "Pleitos y causas de hechicerías ... contra Don Leandro Pomachagua", fol. 1.

pios súbditos, a veces con la complicidad del cura pero en otros casos sin su intervención.

Las comunidades nativas veían en la acusación de idolatría uno de los métodos más efectivos para "descalificar"en su cargo a un curaca impopular. Estaban dispuestos a emplear los procedimientos judiciales españoles para resolver sus rivalidades políticas internas. Esta predisposición a recurrir a las normas legales de la élite colonial dominante cuando convenía a sus propósitos no es del todo sorprendente. Stern ya ha demostrado cómo la autoridad judicial española se transformó en "una gran fuerza interna usada por los indios contra sus propias autoridades". Los excesivos e intolerables abusos de los curas locales no fueron las únicas imposiciones coloniales a las que se plantó resistencia mediante el propio sistema jurídico de los explotadores. Stern ha mostrado cómo las comunidades indígenas de Huamanga fueron capaces de asegurarse victorias significativas en la revisión a la baja de las cuotas de la mita sacando fruto a sus derechos ante la justicia española. Como quiera que el Estado colonial definía las normas legítimas e ilegítimas de explotación, los nativos poseían ciertos derechos legales que les daban la oportunidad de reducir las exigencias que se les hacían. No obstante, los nativos no limitaban su política judicial a simples acciones en contra de los representantes del orden colonial. Como Stern ha subrayado, "los litigantes andinos usaban sus derechos y habilidades jurídicas unos contra otros", hasta un punto tal que la sociedad nativa se convirtió en una sociedad dividida y dependiente de las autoridades coloniales para resolver sus disputas internas. La acusación de idolatría se convirtió en un arma más entre el arsenal a disposición de los grupos que rivalizaban por el cacicazgo[32].

Una estrategia así entrañaba riesgos muy elevados. Había un peligro latente de provocar una inspección demasiado estrecha de las actividades religiosas clandestinas de la comunidad.

---

32 Para la predisposición nativa a usar la justicia española, cfr. Stern, *Peru's Indian Peoples*, capítulo 5, esp. pp. 132-33.

Pero, al menos en ciertos casos, el potencial beneficio de destituir a un cacique odiado debe de haber compensado los riesgos. Esto es particularmente evidente en los casos en los que el cacique parece haber transgredido los lazos aceptables de cooperación con las autoridades coloniales, hasta el punto de someter a su comunidad a cargas severas e intolerables. El cacique siempre tenía que caminar en la cuerda floja, oscilando entre satisfacer las demandas de sus superiores españoles y defender los intereses de su comunidad. Aquellos que se mostraban incapaces de resistirse a las exacciones coloniales o poco dispuestos a ello se ganaban el oprobio de sus súbditos. La más odiada de las exacciones coloniales impuestas a los indios era el servicio en la mita. La obligación de los caciques de servir como intermediarios en la provisión de las cuotas de trabajadores, podía provocar un resentimiento furioso si se les veía fracasar en proteger a sus súbditos de todo el peso de esta carga colonial o, peor aún, si se consideraba que colaboraban abiertamente en su imposición.

El cacique Alonso Callampoma, acusado de idolatría por los indios de su aldea, era objeto de gran temor por causa de su poder de recaudar tributos y de enviar a los súbditos desobedientes a la mita. Callampoma creía que esta amenaza era suficiente para disuadir a los indios de denunciar sus idolatrías. Pero su exclusiva asociación con españoles y su descuido de sus deberes, respecto de su propia circunscripción, le habían enajenado el apoyo de un número suficientemente grande de sus súbditos indios, quienes estaban dispuestos a arriesgarse a su venganza. Habiendo fracasado en su intento de impedir la investigación por idolatría, Callampoma reclutó muchos testigos para que declararan a favor de su posición de buen cristiano y acusaran a sus detractores de despecho en su contra, procedente de su rápida corrección de la inasistencia a misa de aquéllos. Hay una grata ironía en estas acusaciones y contraacusaciones. Las denuncias de ambas partes, sin duda unidas en su doble patrocinio del dios católico y de los dioses nativos, están formuladas en el lenguaje de la ortodoxia religiosa cristiana; la acusación de idolatría es contrarrestada por la acusación de incumplimiento de las observancias religiosas cristia-

nas. Hay una ironía aún mayor en el hecho del uso de la justicia colonial por los aldeanos en contra de un cacique que se había enajenado el respaldo de sus súbditos, precisamente por su excesivo celo en la colaboración con la élite dominante. Su caída iba a ser instrumentada precisamente según los estándares de ortodoxia religiosa de aquellos a los que había estado tan ansioso por aplacar. Privado de su cargo vitalicio, Callampoma recibió la orden de servir durante cuatro años en el convento franciscano de Lima. Así, la acusación de idolatría se había visto incorporada dentro del discurso de las disputas políticas[33].

La cooperación con la sociedad colonial no era el único punto de confrontación dentro de las comunidades nativas. Uno de los conflictos más encarnizados que afligía a la sociedad indígena estaba determinado por la cuestión de quién debía de ocupar el cacicato. La sucesión era un asunto tenso, complejo, que se libraba entre varios rivales, a menudo incluyendo tanto a los hijos del jefe titular como a los sobrinos y hermanos. La identidad de los principales curacas tenía implicaciones económicas cruciales, puesto que los jefes supervisaban la distribución de los tributos y de las cargas de la mita entre los diversos ayllus. No es de extrañar que el sistema judicial colonial fuera a menudo invocado para obtener un juicio favorable. Pero, como señala Stern, el acceso a un sistema legal que pretendía resolver las disputas locales puede de hecho haberlas intensificado. Un grupo demasiado débil como para aceptar un *modus operandi*, basado en la balanza de poder local, podía tratar de compensar dicha debilidad asegurándose el respaldo de un juez español. Sus rivales, aún si estuvieran en desventaja legal, no podían permitirse renunciar a su participación en la batalla legal. La capacidad de disponer de un poderoso aliado externo mantenía viva la dañina polarización resultante de una

33 AAL, Idolatrías 4 (5.6), "Causa de idolatría contra los indios idólatras hechiceros del pueblo de San Francisco de Mangas", 1662, fols. 28v y 94-97. Para la incorporación de la acusación de idolatría en el discurso de la disputa política, cfr. Acosta, "La extirpación", p. 187.

disputa por el cacicato. La litigación podía, de hecho, resultar un proceso inacabable[34].

La progresiva dependencia del arbitraje de las autoridades coloniales hacía necesaria la adopción de las normas de la élite dominante. La táctica más poderosa en contra de un rival por el cacicato era la de demostrar algún tipo de descalificación para el puesto. Dado que los curacas idólatras era privados de sus cargos, un ataque de lo más efectivo contra un oponente era implicarlo en una acusación de practicar los ritos religiosos nativos. El recurso a la justicia española estimulaba esta búsqueda concomitante de evidencias de "idolatría", esta vez no por parte de investigadores externos o del cura local sino por la propia élite nativa de la comunidad.

Así, pues, un gran número de procesos por idolatría surgieron de la decisión de elementos de la comunidad nativa de explotar los medios jurídicos para resolver las disputas por el cacicazgo. Estas acusaciones se convirtieron en una forma encubierta de eliminar a rivales por la jefatura, una continuación por otros medios de la lucha por la dominación de la política aldeana. La acusación de idolatría en contra de Auquinivin fue presentada ante el sacerdote del lugar por el propio sobrino del cacique, Alonso García, cuya ambición era reemplazar a su tío como señor nativo. Aunque la investigación fue originariamente establecida para examinar las supuestas hechicerías del acusado, el caso pronto quedó dominado por la cuestión de la legalidad de la posición como gobernador de Auquinivin. García argumentaba que el primitivo gobernador de la *doctrina* había sido su propio padre, Alonso González, bajo el que Auquinivin había sido un simple súbdito y tributario. Fue el orgullo de Auquinivin el que le llevó a usurpar el cacicato para evitar pagar tributo. Todos los testigos presentados ante el visitador, Juan Gutiérrez de Aguilar, concordaron en que el gobernador legítimo había sido Don Alonso González y que, por consiguiente, el heredero auténtico era su hijo, Alonso García, y no Auquinivin.

---

34 Stern, *Peru's Indian Peoples*, capítulo 5, esp. pp. 132-33.

Como en el caso de Pomachagua, la imparcialidad del visitador general fue puesta en cuestión. El procurador de los naturales acusó a Gutiérrez de Aguilar de conspirar con Gonzalo Cano, el párroco de la aldea y notorio enemigo de Auquinivin, para privar al curaca de su cargo. El testimonio de los testigos aportados por García estaba redactado en términos idénticos entre sí, lo que podría sugerir una coordinación concertada, dando así crédito a la idea de una conspiración. Como resultado de estas sospechas, el visitador fue sustituido en Septiembre de 1648 por Bernardo de Noboa, el cura de Sucha[35].

Las rigurosas investigaciones de Noboa revelaron que las pruebas habían sido inventadas y que la política estaba en la base de la acusación. Todos los testigos retiraron sus acusaciones. Negaron haber prestado testimonio de que Auquinivin no fuera el legítimo curaca o de que le hubieran visto realizar ceremonias idolátricas en su casa o invocar a la huaca. Felipe Guamán, por ejemplo, se retractó de su afirmación de que Auquinivin hubiera convocado a los indios a su casa con chicha y cuyes, y de que se hubiera comunicado con hechiceros. Si había jurado primeramente lo contrario, fue porque el notario le había hecho firmar sin leerle su declaración. Él personalmente no había observado ninguna actuación idólatra del curaca; simplemente había oído esas historias de segunda mano a Alonso García, quien le había estado esperando a la puerta cuando entró a testificar y le había dado instrucciones de repetir estas historias. Cristóbal Llibiac Poma confesó igualmente que no había sido testigo de los hechos de que había informado, pero que Alonso García se los había contado. José García negó haber testificado que Auquinivin no era el curaca. Si el cacique había estado ausente cuando llegó el visitador, no había sido en razón de su propia culpa sino por la necesidad de recaudar el tributo. Ni había visto con sus propios ojos acto idolátrico alguno. De igual manera, Pablo Alonso Mallqui negó haber dicho que Auquinivin no

35 AAL, Idolatrías 2 (6.8), "Autos hechos por Juan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Cajamarquilla, contra indios por idolatría", San Jerónimo de Pampas, 1646, fols. 10, 17v, 26v, 45, 76 y 85-91. Para más detalles acerca de la acusación, cfr. el párrafo inicial del capítulo Tres.

era el curaca: lo que había dicho era que había estado envuelto en un pleito legal para privar a Alonso García del cacicato. García rechazó toda su declaración cuando le fue leída. En su lugar, argumentó que la arrogancia de Auquinivin, especialmente su negativa a obedecer al cura, le habían costado el respeto de las autoridades de la aldea. Claramente, la denuncia por idolatría y la enemistad entre el cura y Auquinivin habían sido manipuladas para inhabilitar al impopular curaca. Pero esta estrategia fue contraproducente, pues la explícita confesión de la fabricación del testimonio llevó a la absolución y puesta en libertad del acusado. El resultado fue un punto muerto en el caso.

El tema en debate entre los pretendientes rivales al cacicato podía ser la naturaleza misma de la relación con la élite dominante. Como ha sido puesto de manifiesto, la reacción a las exacciones coloniales españolas y la cuestión de hasta qué punto había que establecer un acomodo con los conquistadores, podían provocar profundas fisuras dentro de la comunidad. Estas divisiones se reflejaban en la contienda por el principal cargo nativo. La acusación de idolatría lanzada contra Tomás de Acosta, el *curaca segunda persona* (el vice-curaca o curaca secundario) de la aldea de Santiago de Maray, provenía de la hostilidad que sus buenas relaciones con los poderes coloniales españoles había engendrado dentro de su propia comunidad. La acusación en su contra era que había mantenido una huaca en su casa, a la cual él y su familia hacían ofrendas, y que había contratado un hechicero para realizar brujerías contra el cura de la aldea. Pero el instigador primordial del caso era el hermano menor ilegítimo de Acosta, Antonio Pomalibiac, cuya queja principal en contra de su pariente no era el culto de los antepasados, sino la cooperación de buen grado de aquél con el cura y el corregidor. Su intención era arrebatar el cacicazgo a su hermano y asegurárselo para sí mismo[36].

---

36 AAL, Idolatrías 2 (4.13), "Causa de idolatría contra Don Tomás de Acosta, cacique de segunda persona de este repartimiento de Checras", Santiago de Maray, 1647, fols. 1-4, 10-11, 57 y 61-64.

El procurador de los naturales rechazó la acusación contra Acosta, precisamente en base a que era el resultado de una conspiración para deponer al curaca. Los dos aliados claves de Pomalibiac eran Rodrigo Guamanchagua, primer cacique de la aldea, y Antonio Chupica, gobernador y cacique principal de la provincia. Muchos testigos atestiguaron que los tres hombres eran enemigos jurados de Acosta. La primera causa de resentimiento era la prolongada disputa legal entre los dos hermanos por el cacicato, el cual, según los testigos del procurador, correspondía por derecho a Acosta en calidad de hijo legítimo. Guamanchagua también había litigado con Acosta por el cacicato. Pero la lucha por el cargo principal constituía sólo parte de una batalla más extensa por las riendas del poder en la aldea. Chupica todavía estaba resentido por la humillación sufrida a manos del padre de Acosta, quien había ordenado que el derecho de recaudar el tributo de la aldea debía de seguir siendo responsabilidad exclusiva de su propio hijo. La envidia de la poderosa posición política de Acosta, no era el único motivo para un creciente resentimiento. El curaca era especialmente vilipendiado por los conspiradores en razón de sus buenas relaciones con los corregidores y el cura. Su puntualidad en el pago del tributo le había atraído un particular oprobio. Chupica tenía razones personales añadidas para oponerse a la alianza entre Acosta y las autoridades españolas, puesto que el curaca había insistido en que debía pagar por ciertos daños que había hecho a la iglesia. Cuando Chupica no cumplió su obligación, Acosta se apoderó de sus tierras como garantía del pago.

Acosta había provocado la hostilidad de poderosos miembros de su propia comunidad al identificarse demasiado estrechamente con los intereses de las autoridades españolas. ¿Qué mejor manera de destruir su reputación ante la élite dominante que acusarlo de idolatría? Es difícil determinar si la acusación tenía alguna relación con los hechos, si de hecho el curaca había estado jugando a dos bandas, favoreciendo abiertamente la iglesia de la aldea mientras al mismo tiempo patrocinaba ceremonias nativas clandestinas. La transparencia de los motivos de los acusadores de Acosta distrae la atención respecto del asunto de la idolatría. La decisión final de la causa judicial re-

conocía los argumentos del procurador y Acosta fue absuelto y liberado. Como en el caso de Auquinivin, la evidente malevolencia de los testigos había invalidado la acusación[37].

Un resultado así era lo acostumbrado en casos en los que la mala voluntad era percibida como el determinante primordial de una acusación de idolatría. Aún en casos en los que había considerables evidencias incriminatorias de actos idolátricos, el sospechoso podía salir indemne si había una clara indicación de la existencia de intenciones maliciosas detrás de la denuncia.

El procesamiento en 1696 de Miguel Menacho y Juan de Guzmán, principales caciques del repartimiento de Huamantanga, fue instigado por Juan de Campos, un candidato rival por el cacicazgo. Una vez más, la acusación inicial de idolatría quedó eclipsada por la naturaleza política de la inculpación. Menacho y Campos ya eran una de las partes en una prolongada disputa legal para determinar quién era el legítimo señor nativo. El que esta disputa por el cacicato fuera anterior en el tiempo al proceso por idolatría, sugiere que esta última acusación fue sencillamente otro procedimiento mediante el cual Campos podía atacar a su rival. El procurador arguyó que la acusación debía de ser descartada porque surgía de esta enemistad. Era falso que Menacho hubiera contratado a una hechicera, María Pilcosuyu, para lanzar un maleficio contra Campos, con el fin de que el cacique rival no pudiera mantener su petición del gobierno del repartimiento. Más bien, era su cliente el que había sido víctima del rencor de la mujer. Sospechando que ella estaba dañando al sobrino de Menacho mediante procedimientos ocultos, éste la había amenazado con imponerle un correctivo. La venganza de ella había sido unirse a sus enemigos y presentar esta denuncia tan favorable a la causa de Campos. Cuando el caso judicial fue transferido a Lima, las declaraciones de ambos caciques estuvieron dominadas por la disputa por el cacicazgo. Menacho negaba la acusación de maleficio, señalando que llevaba pleiteando con Campos por el

37 Ibid., fol. 77.

cacicato desde hacía más de diez años. Campos insistía en que él era el único cacique principal legítimo. La acusación de idolatría se convirtió en un asunto secundario. De hecho, la consulta con una hechicera era el único argumento que Campos presentó para justificar la acusación. En ausencia de una prueba clara de idolatría, la defensa de Menacho, basada en que la denuncia estaba motivada por animosidad personal, se vio confirmada y él fue absuelto[38].

Lo que hace curiosa esta decisión es el hecho de que había más indicios de que Menacho se había asociado con hechiceros. Ese mismo año, se presentaron cargos contra otros presuntos hechiceros implicados en actos de maleficio contra Campos, aparentemente instigados por el propio Menacho. María Quillay acusó a Juan de Guzmán, *segunda persona* del repartimiento de Huamantanga, de haberla contratado, en nombre de Menacho, para efectuar maleficios contra Campos. En su relato describe a Campos como el gobernador en aquel momento. Tanto Menacho como Guzmán habían denunciado a Campos a las autoridades como hechicero. En la posterior investigación, Guzmán se retractó de su declaración, admitiendo que era falsa y motivada por el odio y la venganza. Puesto que el encargo de investigar había sido dictado por Villagómez (cuyo episcopado había finalizado en 1671), estos acontecimientos deben de haber tenido lugar al menos un cuarto de siglo antes del proceso de 1696, que era en sí mismo sólo la última manifestación de una arraigada y prolongada enemistad entre los principales contendientes. Lo curioso es que el testimonio de esta mujer no

---

38 AAL, Idolatrías 12 (2.33), "Causa contra Don Miguel Menacho y Don Juan de Guzmán, caciques principales del repartimiento de Huamantanga", 1696, fol. 3. Cfr. También BN, B1400, "Por las preguntas siguientes se examinan los testigos que fueron presentados por parte de Don Juan de Campos Vilcatapayo, principal del pueblo de San Pedro de Quipán del repartimiento de Huamantanga, en los autos que sigue con Don Juan de Guzmán y Don Miguel Menacho sobre el cacicazgo y gobierno de dicho repartimiento", Lima, 1695. La existencia de este caso judicial indica una investigación del cacicazgo antes del juicio por idolatría de 1696. Una de las cuestiones fundamentales planteadas a los testigos era la de verificar si Juan de Campos había sido siempre el curaca principal de Huamantanga.

parece haber perjudicado a Menacho. Después de todo, si Campos ocupó la posición de gobernador en un momento anterior, esto debía de haber dado crédito a su reclamación de que él era el cacique verdadero. Más aún, las declaraciones de múltiples testigos de que Menacho había contratado a varias hechiceras constituían un poderoso testimonio de su culpabilidad. Sin embargo, consiguió obtener su liberación sin castigo. Sólo puede haber una explicación. Aunque no queda explícitamente expresado así, la larga historia de litigios entre los dos protagonistas debe haber hecho a las autoridades muy escépticas acerca de la veracidad de cualquier acusación presentada contra alguno de ellos. Una vez más, la recíproca hostilidad entre acusador y acusado dio como resultado un punto muerto[39].

Podemos concluir, en base a estos ejemplos, que las acusaciones de idolatría en contra de curacas se convirtieron en una herramienta en las disputas por el cacicato, que eran en ellas mismas parte de una lucha más amplia por la afirmación del poder dentro de la comunidad, y que las evidentes motivaciones políticas que había detrás de dichas denuncias dieron como resultado que las acusaciones fueran rechazadas y los acusados absueltos. Hay otros casos en los que el combate por el cacicato puede demostrarse que fue el motivo principal que había detrás de la acusación, pero en las cuales la sentencia o decisión final se ha perdido. Aunque no pueden sacarse conclusiones inequívocas, no parece irrazonable suponer que el fallo de estas causas judiciales en llegar a una sentencia definitiva también se debía a una similar desconfianza hacia los motivos detrás de la acusación.

El prolongado juicio, desde 1665 a 1669, de Francisco de Vergara, cacique de la aldea de Santo Domingo de Ocros, fue instigado por sus rivales por el cacicazgo. La principal testigo en su contra, Francisca Flores, tenía una causa pendiente relativa al cacicazgo, reclamando tener un derecho superior a

---

39 AAL, Idolatrías 11 (5.25), "Causa contra Domingo Capcha y Francisco Guamán", Huamantanga, 1696.

Vergara, quien era un intruso. Vergara contraatacó acusando a Flores de haber plantado el envoltorio de hechizos que constituía la prueba incriminatoria en su contra. Como en casos anteriores, las facciones en conflicto de la aldea pudieron sacar partido de la parcialidad del español designado para resolver la querella. El juez eclesiástico, Fernando de Arce, se vio implicado, puesto que la prueba en contra de Vergara había sido descubierta en el momento en que el juez había entrado por la fuerza en su propiedad, en ausencia del cacique, con el fin de transferir su posesión a Flores. Vergara presentó una acusación ante la Audiencia contra Arce por haberse excedido en su cometido. Esto no hizo más que sumarse al litigio en que ambos ya estaban envueltos acerca de una parte de la propiedad de Vergara, que Arce había vendido sin su permiso con el fin de pagar su propio salario. Vergara se había ganado la enemistad no sólo del juez sino también del cura de la aldea, Gabriel Menéndez de Coca, quien había iniciado sin éxito una causa judicial contra él para recuperar la posesión de una propiedad que alegaba que pertenecía a las cofradías de la aldea. El proceso por idolatría era simplemente un acto más de litigación con el que entrampar al cacique. Extendiendo la disputa a la esfera de la justicia eclesiástica, el cura podía apelar a fuerzas más poderosas en contra de Vergara y reclutar la ayuda del visitador general en su lucha por neutralizar un centro de poder rival. La enemistad mutua entre los protagonistas del caso —el cura y el juez eclesiástico, Flores y Vergara— dominó la investigación y eclipsó la acusación de idolatría. Las complejidades del caso eran tales que éste continuó durante al menos cuatro años sin resolverse. No hay decisión final ni sentencia incluida en el caso, así que es imposible saber con certeza si fue descartado en base a que su motivación fue la enemistad. Pero el hecho mismo de que el juicio no llevara a ninguna parte puede indicar que la causa judicial fue abandonada porque no era posible determinar la verdad del asunto[40].

---

40 AAL, Idolatrías 8 (6.24), "El fiscal contra Don Francisco de Vergara, cacique del repartimiento de Santo Domingo de Ocros", 1665, fols. 1, 11, 13 y 20; cfr. también AAL, Idolatrías 9 (2.31), "Pleito contra Don Francisco de

El proceso por idolatría del cacique Juan Soclac en 1676, no encontró pruebas de prácticas religiosas nativas, pero dejó al descubierto una enconada pendencia por el cacicato. Soclac fue acusado de emplear maleficios contra el "auténtico" señor nativo, Diego de la Cruz, para instalarse él mismo en su lugar e impedir la vuelta a la aldea del cacique legítimo. Sometido a interrogatorio, negó ser un idólatra o un hechicero, pero admitió que no era el legítimo gobernante. Manifestó que estaba dispuesto a entregar el cacicato y sus propiedades a De la Cruz, pero arguyó que este último nunca vino a la aldea a ejercer sus derechos. No aparece documentada decisión final alguna, presumiblemente porque el caso fue descartado por falta de pruebas de idolatría. La cuestión de la legitimidad del cacicato había dejado en la sombra la acusación de idolatría. Aparte de la acusación no probada de maleficio, los únicos pecados de Soclac contra la fe habían sido su falta en mantener la iglesia en buen estado y el impedir la reunión de los indios en la aldea para recibir instrucción religiosa. El único asomo de hechicería fue la declaración de ciertos testigos que habían visto a Soclac moverse alrededor de su finca en forma de animales, tales como una serpiente y un caballo blanco. Dado que estos testigos estaban involucrados en el robo de propiedades de Soclac, su testimonio fue desechado como no fiable. El logro principal de la acusación fue revelar la pretensión ilegítima del cacicazgo por Soclac, y de ahí que pueda suponerse que el motivo para la denuncia fue un intento de efectuar un cambio en el liderazgo de la aldea, que podía no haberse alcanzado de otra manera[41].

La acusación de idolatría presentada contra el cacique interino Juan Picho fue entendida como una estrategia para privarle del cacicazgo y no consiguió llegar hasta la etapa del juicio y la sentencia. El proceso adoptó la forma de dos causas ju-

---

Vergara, governador del pueblo de Santo Domingo de Ocros", 1669, fols. 9 y 21-23.

41 AAL, Idolatrías 9 (5.14), "Auto contra Don Juan Soclac y Doña María Chumpi", 1676, fols. 3, 4 y 9v.

diciales separadas, de las cuales sólo la segunda, en 1691, era un ataque directo contra el propio cacique; la primera, en 1690, se restringió a tres hechiceros, los agentes del supuesto maleficio de aquél. Sin embargo, el blanco del primer procesamiento era claramente Picho, cuyo proceso rápidamente eclipsó al de los meros ejecutores de su orden. El hechicero Pedro Guamán atestiguó que había sido llamado a casa de Picho para participar en un acto de maleficio contra Francisco Llucllicachin y Diego Hernando de Mendoza, de quienes el cacique sospechaba que conspiraban para privarle del cacicato. Al no haber inspirado confianza a su señor nativo, fue despedido. Pero él sabía que el hechicero Diego Yacan había actuado para destruir a los enemigos de Picho, arrojando un manojo de coca en el río. Este testimonio fue suficiente para que el visitador general, Antonio Martínez Guerra, encarcelara a Picho, a la espera de una ulterior investigación[42].

Una vez más la atención recayó, no sobre las supuestas actividades idolátricas de los acusados, sino en los motivos de sus acusadores, incluyendo a sus enemigos dentro de la aldea e incluso al propio visitador general. El primero en lanzar el grito de brujo en contra de Picho había sido su rival por el cacicazgo, Llucllicachin. Pero el procesamiento por idolatría no era el primer litigio en que el cacique se veía envuelto. La acusación de idolatría debe de ser entendida en el contexto de unos conflictos internos preexistentes. Las disputas sobre la recaudación del tributo (que, como hemos visto, podía causar un gran resentimiento contra un cacique dentro de su comunidad) le había llevado a un pleito en la Audiencia con Agustín Aylas. Aylas negaba deber al cacique rentas de la recaudación tributaria; si Picho le había acusado, era en revancha por su papel en presentar *capítulos* en Lima contra el cacique. Claramente, Picho estaba ya atrapado en un círculo vicioso de acusación y

42 AAL, Idolatrías 11 (7.19), "Causa contra Juan Picho, cacique principal y governador del repartimiento de Hurihuanca en el valle de Jauja", 1691, fols. 1, 3, 31, 41 y 53v; véase también AAL, Idolatrías 10 (1.9), "Proceso contra Pedro Guamán, Diego Yacán y Juliana, indios", 1690, fols. 7 y 10v.

contra-acusación. Las enemistades y tensiones dentro de la comunidad habían ya estallado y llegado a la esfera judicial colonial. El recurso a una acusación de idolatría era sencillamente otro paso adelante en el conflicto.

El visitador general que presidía el caso tenía motivos para sentir resentimiento hacia Picho, que amenazaban con invalidar todo el proceso. Al actuar en defensa de los indios cuyos derechos habían sido usurpados por dos parientes del visitador general, Antonio Martínez y Juan Martínez, el cacique se había ganado la cólera de su acusador. Según el procurador Melchor de Carvajal, Martínez Guerra se había confabulado con Llullicachi y Hernando de Mendoza en una conspiración para privar al cacique de sus propiedades y derechos. Para impedir cualquier ulterior obstrucción de la causa judicial de Picho, el procurador solicitó la sustitución del visitador general por otro imparcial. Los indicios de prejuicios hostiles fueron suficientes como para instar al arzobispo a acceder a esta solicitud y a nombrar un nuevo juez, Juan de Blancas y Coloma, para la causa. El resultado final del caso, que continuó hasta 1692, no está documentado. Pero el extenso papel jugado por enemigos manifiestos del cacique en la denuncia, debe de haber ejercido gran influencia para que no se llegara a un juicio y una sentencia.

El papel desempeñado por las facciones en disputa por el cacicazgo, en la generación de procesos por idolatría, queda ilustrado mejor que en ningun otro caso en el del juicio de 1689 a 1691 de la hechicera María de la Cruz. Las supuestas hechicerías de ésta y otros habían sido empleadas para determinar quién ocuparía el cacicato del repartimiento de Atunjauja. El cargo era disputado ante los tribunales por dos miembros de una misma familia, Lorenzo Surichac y Cristóbal Surichac, de los cuales fue el primero el que tuvo éxito. Los hechiceros procesados fueron acusados por Carlos Apoalaya, cacique de Hananhuanca y cabecilla de la facción que apoyaba a Lorenzo Surichac, de emplear la brujería contra su familia en venganza por la elección de su candidato y para impedir a Lorenzo acceder al cacicato. En particular, la muerte de su esposa, Sebastia-

na Surichac, tía de Lorenzo, había de ser atribuida a la intervención de aquéllos. Estas artes diabólicas habían sido fomentadas por el partido que apoyaba a Cristóbal, dirigido por el cacique interino Cristóbal Agustín Calderón Canchaya[43].

Este caso es curioso porque no sigue la pauta acostumbrada. El blanco de la acusación de idolatría *no* era uno de los candidatos aspirantes al cacicazgo, o uno de los dirigentes de las facciones rivales. Si la enemistad no dio como resultado una acusación directa contra, por ejemplo, el propio Calderón, puede haber sido por causa del mismo Antonio Martínez Guerra que fue el visitador general en el caso anterior. Cuando tanto Sebastiana Surichac como su hija fallecieron repentinamente, Apoalaya tuvo fuertes sospechas del uso de brujería y Martínez Guerra fue nombrado para investigarlo. Apoalaya acusó a varias mujeres indias de haber causado la muerte de su esposa, pero Martínez no procedió ni contra Calderón ni contra sus protegidos. Persuadido de que el visitador general había sido amenazado o, peor aún, estaba en connivencia con su enemigo, Apoalaya decidió elevar el caso directamente a la atención del procurador, José Mexía de Estela. La intervención del procurador, quejándose de la falta de progresos y del fracaso en castigar a los culpables, llevó a la sustitución de Martínez Guerra por el mismo Juan de Blancas y Coloma que ya había reemplazado a su colega en el juicio de Juan Picho[44].

La defensa de De la Cruz se basaba en la patente enemistad hacia ella de los testigos y del propio Apoalaya. Todos los testigos eran, bien dependientes del cacique, o bien enemigos mortales de la acusada. La testigo María Regina, por ejemplo,

---

43 AAL, Idolatrías 10 (1.8), "Causa contra María de la Cruz", Hananhuanca, 1691. Para referencias a este caso, cfr. fols. 1, 20, 36, 41, 59v-60, 70v, 73, 101, 107-108, 146-48, 172, 181, 183v-84 y 274.

44 Juan de Blancas y Coloma fue el cura de la *doctrina* de Yauli, en Nuevo Potosí, antes de ser nombrado Visitador General de la Idolatría. Reemplazó a Martínez en el caso judicial de Picho en junio de 1691 y en el caso de Apoalaya en agosto de 1691. Cfr. AAL, Idolatrías 10 (1.8), "Causa contra María de la Cruz", fols. 99-101.

enemiga jurada de De la Cruz por razones familiares, tenía reputación de supersticiosa y podía haber sido ella quien había colocado las pruebas de brujería. Más aún, la defensa señaló que estos alegatos eran una repetición de los presentados tres años antes, en vida de Sebastiana Surichac. La esposa del cacique había investigado los cargos de brujería presentados por la misma María Regina y no había hallado pruebas de ellos. Puesto que no se habían emprendido acciones en aquel momento, era irrazonable que el cacique, después de transcurridos tres años, presentara ahora cargos contra estas mujeres.

Apoalaya negó que su esposa hubiera investigado jamás el asunto, y dijo que ella solamente había prevenido a las acusadas en contra de sus acciones. Si las mujeres no habían sido llevadas ante la justicia en aquel momento, fue porque no había un juez competente para oír el caso, puesto que el visitador general Martínez Guerra no había hecho nada al respecto. Desde entonces, las mujeres habían cometido nuevos actos de maleficio que habían conducido a varias muertes dentro de su familia, incluyendo la de su esposa. Se había oído a las mujeres jactarse de colocar envoltorios de hechizos en la casa de Apoalaya, y de haber tomado medidas para asegurarse de que los jueces de este caso tuvieran "la boca y manos cosidas y atadas". Apoalaya tuvo buen cuidado de expresar su denuncia en el lenguaje del pacto demoníaco, argumentando que si De la Cruz había reducido a obediencia a un sapo, esto sólo podía haber sido hecho mediante un pacto explícito con el Diablo.

Parece que el provisor en Lima no quedó convencido. Aunque Blancas y Coloma insistió en que las mujeres eran culpables de idolatría y artes diabólicas, el asunto principal era el odio surgido de las disputas por el cacicato. La ausencia de un juicio y una sentencia finales puede indicar que el caso fue abandonado en base a los sospechosos motivos para la acusación.

La acusación de idolatría planteada contra Cristóbal Yaguas de Huamantanga en 1664 fue obra de sus enemigos principales, Juan y Ana María Carguacapcha, quienes buscaban

castigarle por su apoyo al cacique, Rodrigo Rupaychagua. Cuando los aldeanos habían presentado *capítulos* contra su señor nativo, Yaguas había testificado en favor de éste y había ridiculizado a Carguacapcha, uno de los principales litigantes y pretendiente al cacicato, como un mero indio mitayo plebeyo que no tenía derecho a presentar acusaciones contra su propio cacique. En venganza, Carguacapcha había inducido a su esposa a testificar que había visto a Yaguas adorando huacas en la antigua aldea del pueblo de ella. La acusación era oportunista y aprovechaba las dudas que rodeaban las adscripciones religiosas de Yaguas desde que había sido castigado por el visitador general Pedro de Quijano Bevellos como idólatra y hechicero. A pesar de la aparente reincidencia del acusado, sus interrogadores optaron por interrogar atentamente a los testigos acerca de la presunta enemistad de los Carguacapcha con éste. La defensa planteada por el procurador Mejía de Estela se basaba principalmente en la evidente malicia de los testigos más destacados. Mejía de Estela arguía que, aunque Ana María Carguacapcha fuera una testigo ejemplar y fiable, lo que en cualquier caso era de dudar, especialmente porque su relato no era corroborado por otras partes, su testimonio debía de ser desechado[45].

La sospecha de enemistad fue el factor crucial en el hecho de que estos casos no llegaran a alcanzar la fase de sentencia y condena. En los casos en los que no había sospecha de malevolencia, el acusado era castigado en seguida. El cacique Lorenzo Guaraca fue privado de su cacicato en 1671, después de que el *segunda persona* de su aldea le denunció por participar en ceremonias paganas con motivo del revestimiento de un techado y por asociarse con hechiceros conocidos. Se consideró que Guaraca había perdido su posición como cabeza de la aldea y se le prohibió ejercer el cacicato o cualquier otro cargo público en el futuro, quedando reducido a la condición de indio mitayo.

---

45 AAL, Idolatrías 7 (1.3), "Causa contra Cristóbal Yaguas", Huamantanga, 1664, fols. 1, 23, 31 y 35; cfr. igualmente AAL, Idolatrías 3 (2.11), "Causa contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua", Huamantanga, 1656, fol. 3v.

Desafortunadamente, desconocemos quién fue su sustituto como cacique, aunque si fue su lugarteniente o *segunda persona*, el motivo de la acusación sería claro. Sin embargo, no hay constatación de que Guaraca hubiera denunciado la acusación como procedente de enemistad manifiesta. Cuando no había razones para sospechar la enemistad, un caso judicial avanzaba hasta culminar en sentencia[46].

Hemos demostrado que el proceso por idolatría podía ser manipulado por las facciones dentro de la comunidad para asestar un golpe en favor de su propio bando en una disputa por el cacicazgo. Por supuesto, no es nada destacable el hecho de que los enemigos aprovechaban la oportunidad para denunciarse unos a otros ante las autoridades judiciales. Es algo lógico. Lo singular es que los procesos por idolatría llegaran a ocupar un papel tan importante dentro de la comunidad nativa como medio de resolver disputas internas, hasta el punto de que los juicios mismos quedaban invalidados a los ojos de sus propios creadores. Manipulando los procesos en provecho de sus propios intereses partidistas, las comunidades nativas los convertían en inútiles como instrumento de castigo para las prácticas religiosas indígenas. Una institución de la élite colonial dominante quedó progresivamente invalidada por la predisposición y capacidad de las comunidades nativas de explotarla para sus propios propósitos. Es cierto que, en muchos casos, el intento de derrocar a un cacique mediante una investigación por idolatría fracasó. Pero deben de tenerse en cuenta dos presupuestos previos. Primeramente, los procesos por idolatría parecen haber sido efectivos, al menos en algunas ocasiones, para cambiar de detentador del cacicato. Incluso esto sólo representaba ya un impresionante logro para las comunidades nativas. En segundo lugar, si la acusación de idolatría resultaba a la larga inútil o contraproducente, conforme las autoridades comenzaron a darse cuenta del abuso por parte de los nativos de los juicios y se negaron a aceptar las acusaciones

---

46 AAL, Idolatrías 9 (4.41), "Auto y pleito contra Don Lorenzo Guaraca, cacique del pueblo de Mangas", 1671.

al pie de la letra, al mismo tiempo, los procesos se volvieron ineficaces respecto de su principal propósito: el control y castigo del comportamiento religioso disidente. Así, a pesar de su limitado éxito en manipular los juicios por idolatría para sus propios fines, las comunidades nativas al menos neutralizaron los procesos judiciales como método efectivo de represión. La mayoría de las causas judiciales finalizaban sin una decisión final o sentencia, o con la absolución de los acusados. Un resultado semejante difícilmente representaba un procedimiento serio para imponer la ortodoxia religiosa.

La ironía final de estos juicios es que la provisión por la sociedad colonial de medios jurídicos para resolver las disputas por el cacicato generó crecientes actividades "idolátricas". El papel fundamental del cacique en la vida aldeana significaba que la identidad del detentador del cargo era la cuestión político-religiosa central de la sociedad nativa. Las incertidumbres provocadas por el modo de operar del sistema legal español animaron a las comunidades nativas a buscar la intercesión de sus deidades ancestrales, en favor de un determinado candidato al cacicazgo. Como quiera que los indios podían no tener una influencia directa en el resultado de las deliberaciones españolas, se vieron obligados a recurrir a influencias ocultas, sobrenaturales. En un temprano juicio por idolatría de 1617, un testigo declaró que su curaca, Juan Caxaatoc de San Miguel de Ullucmayo, había hecho ofrendas a sus huacas y mallquis para ganar un pleito sobre el cacicato contra su rival y para propiciar a los antepasados con el fin de que el resultado le fuera favorable. El testigo añadió que para asegurarse la victoria y un profundo conocimiento de cómo gobernar, el cacique había ordenado a los indios que fueran con él a donde sus antepasados estaban enterrados y que les sacrificaran una llama, como habían hecho sus ancestros. Esta era su costumbre siempre que había diferencias acerca del cacicazgo o sobre cómo gobernar[47]. De igual manera, medio siglo después, Diego Yaruparia había

47 AAL, Idolatrías 1 (4.5), "Causa contra Juan Caxaatoc", San Miguel de Ullucmayo, 1617.

hecho sacrificios a sus dioses de camino a Lima, de manera que obtuviera el éxito en la capital en el pleito en el que estaba envuelto[48]. La consulta de las deidades nativas en momentos de crisis política había sido establecida mucho antes de la llegada de los españoles. En el periodo colonial, no sólo sobrevivió paralelamente al recurso a la justicia española como un medio complementario de asegurarse un resultado favorable: se vio tambien generada como una consecuencia lateral de los procedimientos legales españoles. Más aún, estas comunicaciones con las deidades nativas se convirtieron ellas mismas en la materia de las acusaciones, con las que sus enemigos buscaban privar a los comunicantes del cacicato. La ironía suprema reside en pensar que los juicios por idolatría se vieron subvertidos por la manipulación india de las comunicaciones con las deidades nativas, las cuales habían sido ellas mismas provocadas por la propia organización que buscaba suprimirlas. La serpiente había acabado por morderse la cola.

48 BN, B612, "Testimonio del expediente sobre ... Diego Yaruparia".

Capítulo Cinco

"PIEDRAS QUE SON DIOSES": LA RESPUESTA A LA EXTIRPACIÓN

Pues dime, ¿cómo as puesto tu esperança en una piedra, como si fuera Dios verdadero?. ¿No ves que esta piedra no tiene entendimiento para conocer lo que tú pides?... Si supiera hablar te dixera: Indio, loco estás, ciego estás... ¿No ves que soy piedra, que los pájaros y las zorras se ensucian en mí? Si soy piedra, como tú lo ves, ¿cómo puedo ser Dios?

HERNANDO DE AVENDAÑO, *Sermones* (1649).

Dijo que había oído de la gente anciana que sus antepasados habían adorado a la piedra Cari como a su dios... Algunos indios amenasaban a sus hijos no tocasen la piedra porque morirían luego... Un hijo de Francisco Pascual Cantor se había vuelto cojo y luego se murió porque avia ensuciado en la piedra.

TESTIMONIO DEL TESTIGO ANTONIO DE LA CRUZ, *Idolatrías* (1680).

Este testigo... enseñaba al pueblo que no adorasen a Dios Nuestro Señor ni a sus sanctos porque eso era para los españoles, que eran guacas y camaquenes dellos y que eran unos palos pintados y dorados y eran mudos que no les daban respuestas a los yndios de lo que les pedian... y aunque el Señor Obispo les quemó algunos malquis e ydolos los deben adorar y aser sacrificios porque las almas destos dichos viben, son ynmortales y bajan al sacrificio que les hasen sus hijos.

TESTIMONIO DEL ACUSADO HERNANDO HACASPOMA, *Idolatrías* (1657).

I

La extirpación no se limitó a la destrucción física, sino que se amplió igualmente a la destrucción psicológica. Los extirpadores buscaban nada menos que la desacralización o "desencantamiento" del mundo religioso nativo. Estaban decididos a privar a las entidades sagradas andinas de su significación numinosa inmanente. Sus principales armas en esta lucha fueron la separación de las fuerzas naturales y sobrenaturales (que jugó un importante papel en la persecución de los curanderos)

y una interpretación materialista del significado de las entidades sagradas andinas. Los extirpadores negaban que las huacas fueran depositarias de lo sagrado: no estaban dotadas de vida sobrenatural, ni podían ejercer poderes reales en este mundo o en el del más allá. Los sermones de Avendaño buscaban persuadir a los indios, mediante el uso de la razón, de que las huacas no podían ser dioses. La proposición era tan evidente para una mente cristiana cultivada que la contradicción provocaba el ridículo ¿Cómo podía un objeto sobre el que los pájaros y los zorros hacían sus necesidades ser el Creador y el Dios Verdadero? ¿No deberían avergonzarse los hechiceros de haber adorado una piedra cubierta con el excremento de tales criaturas? Después de todo, eran simples objetos inanimados. Al clasificar a las huacas bien como móviles o como inmóviles, Arriaga empleaba el término nativo como categorización de un "objeto", no como una forma de divinidad. Los indios ni siquiera creían en falsos dioses, sino que simplemente atribuían cualidades animadas a objetos inanimados. Las huacas eran fetiches más que divinidades. Así, mediante un proceso de desgaste, las deidades nativas fueron transformadas en una colección de objetos, un proceso que Bernand y Gruzinski han denominado la "reificación" de las deidades nativas[1].

Para evitar desaparecer en el reino de los objetos inanimados, las deidades nativas tendrían que contraatacar y probar sus poderes sobrenaturales. La denigración por los cristianos de sus huacas, obligó a los practicantes de los ritos religiosos nativos a demostrar la continuidad de la relevancia y potencial de sus señores del otro mundo. La huaca Cari, de la aldea de San Francisco de Guantan, conservó el poder de infligir daños a todos aquellos que la pisotearan o maltrataran. Sus presuntos poderes de venganza le permitían tomar represalias aún contra los más poderosos. El cacique que había ordenado el traslado de la piedra de su emplazamiento tradicional había, poco después, caído enfermo y fallecido; la aldea entendió su muerte

1 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, pp. 173 y 176. Avendaño, *Sermones*, fol. 44.

como castigo por su atrevimiento al remover "la piedra que era dios"[2]. La persistencia de dichas creencias representaba la determinación por parte de los practicantes de la religión nativa de resistirse al desprecio español por sus deidades y significaba también un desafío al poder del cura local. Para destruir el mito de los poderes de la huaca, el cura no sólo ordenó a los indios que la derribaran y pusieran en su lugar la cruz que los idólatras habían quitado; también insistió en que orinaran públicamente sobre ella. Su intención era demostrar la incapacidad de la piedra para castigar a aquellos que la maltrataran, reducirla firmemente al reino de lo inanimado y probar que podía ser avasallada con impunidad[3].

La negativa de esta huaca a rendirse y morir, y las persistentes historias acerca de su venganza contra los que la habían maltratado, son ejemplos de la resistencia ofrecida por las creencias y prácticas nativas a los ataques del cristianismo. La declaración del testigo Hernando Hacaspoma, revela que los practicantes religiosos nativos reaccionaron al vilipendio cristiano con una reificación o cosificación, como desquite, de las "deidades" españolas: los santos no podían ser huacas "auténticas" sino meros "objetos", porque no podían hablar. La verdadera ubicación de lo sagrado, la residencia de los númenes, estaba en las huacas y mallquis. Esta verdad eterna no podía ser quebrantada ni siquiera por la destrucción física del objeto de culto. La vida espiritual de la huaca, representada por la fuerza de su *camaquen*, no dependía de la supervivencia continuada de su manifestación material. Su "alma"seguía viviendo.

Dichas adaptaciones ideológicas representaban una respuesta significativa tal a la Extirpación que podríamos hablar de una resistencia ideológica. Estaba acompañada de una obstrucción más directa al funcionamiento efectivo de las visitaciones extirpadoras. Así, mediante una combinación del engaño, la sutil no cooperación y la manipulación de las normas le-

---

2 AAL, Idolatrías 10 (4.42), "Causa contra los indios idólatras del pueblo de San Francisco de Guantan", Fols. 6 y 14v.

3 Ibid., fol. 5.

gales, los indios buscaban retardar o detener la visitación. Si una visitación no podía ser bloqueada, entonces se esforzaban en asegurarse la alteración mínima de las prácticas tradicionales nativas. Pero, puesto que la persecución frecuentemente tenía éxito en localizar y destruir las huacas y mallquis, las adaptaciones ideológicas se convirtieron en la forma de respuesta más significada, trasladando el conflicto al reino de lo abstracto, donde la Extirpación no podía triunfar.

Aunque la rebelión material declarada no era una opción al alcance de las comunidades nativas, su respuesta fue inequívocamente combativa. La oposición podía adoptar muchas formas. Los indios podían negarse de todo grado a cooperar, permaneciendo callados ante las preguntas del visitador y cerrando filas para impedir cualquier revelación de sus prácticas religiosas. Esta estrategia implicaba un sustancial riesgo y podía, en todo caso, ser contrarrestada con efectividad por un visitador inteligente que supiera cómo descubrir fuentes de información (a través del empleo de los más vulnerables, tales como ancianos o niños, o la utilización de las enemistades). Otra forma de desafío, más simbólica que eficaz, podía ser el mantenimiento de las prácticas nativas incluso durante la visitación. La presencia física del visitador no pudo impedir a los especialistas religiosos de San Pedro de Hacas que continuaran haciendo ofrendas a sus huacas durante sus pesquisas[4].

Más efectiva era una estrategia de obstruccionismo clandestino mediante el engaño. Por ejemplo, el cacique de Otuco, sabedor de la inminente llegada del visitador Felipe de Medina, ordenó que los cadáveres que habían sido trasladados a los *machayes* (cámaras funerarias indígenas, en forma de cuevas o nichos excavadas en la roca, usadas para restos mortales, momias y ofrendas funerales) fueran devueltos a la iglesia; a la conclusión de la visitación, fueron trasladados nuevamente a su tradicional lugar de descanso. Así, los nativos hacían conce-

4 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 36v.

siones temporales a las exigencias de la Extirpación para permitir una supervivencia a largo plazo de sus prácticas[5].

La prioridad principal de la estrategia de engaño era la protección de las deidades nativas de su destrucción física. Una táctica obvia era la de esconder las huacas o mallquis en emplazamientos inaccesibles al visitador. Hacaspoma confesó la ocultación de mallquis en la época de la visitación de Avendaño. Como alternativa, podían entregarse huacas menores mientras las más importantes permanecían ocultas. Piedras vulgares sin significación sagrada podían ser entregadas bajo el disfraz de deidades comunales[6].

Si estas tácticas fracasaban y las verdaderas huacas eran descubiertas, la comunidad podía recurrir al soborno. Si los ayudantes del visitador podían ser inducidos a cerrar los ojos, las deidades podían permanecer seguras. Los indios de San Francisco de Mangas ofrecieron al fiscal enviado por Noboa diez pesos, si informaba al visitador de que ellos mismos habían descubierto a sus huacas por voluntad propia, una oferta que éste declinó aceptar. Otros fiscales fueron menos quisquillosos y estuvieron de acuerdo en pasar por alto las huacas. Los indios de San Pedro de Hacas admitieron que durante una inspección anterior habían conspirado con éxito para sobornar al ayudante mulato del visitador general Avendaño. Dado que éste no había verificado en persona la destrucción de sus mallquis, ellos habían sido capaces de preservar sus machayes intactos. El curaca Alonso Ricari, quien era asimismo el principal especialista religioso de su comunidad, confesó que había sobornado al ayudante del visitador para asegurarse su complicidad en la sustitución por otros mallquis de los de los antepasados de su aldea, de manera que no fueran condenados al fuego[7].

---

5 AAL, Idolatrías 3 (4.18), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Alonso Ricari", San Francisco de Cajamarquilla, 1656, fol. 7v.

6 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 8-11.

7 AAL, Idolatrías 4 (5.6), "Causa de idolatría contra los indios idólatras hechiceros del pueblo de San Francisco de Mangas", 1662, fol. 105; AAL,

No solamente las propias deidades, sino también sus oficiantes, tenían que ser protegidos de la persecución. La mejor estrategia era la de ocultar la existencia de los guardianes de las huacas. A menudo, el curaca tenía la mejor posición para hacerlo. Tomás de Acosta había mantenido en la clandestinidad a la guardesa de su huaca, Angelina Quillay Llacsa, excluyéndola deliberadamente de la mita y de otras obligaciones. Alonso Ricari había mantenido a su sobrina y a otras cuatro jóvenes ayudantes al servicio de su huaca, Huacaquillay, por espacio de más de treinta y cinco años. La mujer había permanecido incontaminada por el bautismo, adoptando como propio el nombre de la huaca. Nunca había asistido a misa y había preservado su virginidad. Su existencia había sido mantenida en secreto al no haberla registrado en el libro parroquial de bautismos, inscribiendo en su lugar a una niña que había nacido muerta[8].

Aunque los documentos atestiguan que, mediante estos métodos, muchas comunidades nativas fueron capaces de ocultar huacas y mallquis, y a sus cuidadores durante sucesivas visitaciones, muchas otras se encontraron con que la persistencia del equipo extirpador les privaba de sus ancestrales guardianes espirituales y amenazaba con destruir la vida religiosa tradicional de las comunidades. En tales circunstancias, había que buscar procedimientos alternativos para confundir al visitador. En cada diócesis existía un tribunal eclesiástico, cuyas sentencias podían ser apeladas ante el tribunal archidiocesano en Lima. Cada provincia estaba también dotada de un *protector de los naturales*, quien presentaba los casos jurídicos en nombre de los indios. Dado que la presentación de cargos en contra de sus superiores era la única herramienta legal a disposición de los indios bajo el régimen colonial, éstos la usaban frecuentemen-

---

Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos y mandones del pueblo de San Francisco de Otuco, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas", 1656, fols. 11v y 24.

8 AAL, Idolatrías 2 (4.13), "Causa contra Don Tomás de Acosta", 1647, fols. 3v-4 y 10; AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fols. 1-8.

te. En sus denuncias y declaraciones, exhibían una identificación con la Iglesia cristiana y con sus normas que, ciertamente, estaban muy lejos de abrigar pero que la necesidad de deshacerse de su párroco les obligaba a adoptar[9].

No es sorprendente, pues, que el recurso a la acción legal se convirtiera en un poderoso instrumento con el que hacer frente a los ejecutores de la Extirpación. En la época de las visitaciones de las décadas de 1650 y 1660, la litigación entre los indios y sus visitadores se había convertido en algo relativamente común. En general, los indios no solían tener éxito en lograr el alejamiento permanente de un visitador, pero, cuando menos, era en su propio interés lograr aminorar el ritmo de los procesos legales y poner cuantos más obstáculos les fuera posible en el camino del visitador. Si éste no podía ser expulsado por completo, al menos podían ser incrementadas las fatigas y molestias de sus actividades.

Hasta donde es posible determinarlo, a partir de los documentos conservados, Bernardo de Noboa y Juan Sarmiento de Vivero fueron los perseguidores más persistentes de la religión nativa. No es ninguna sorpresa el que ambos se convirtieran en víctimas de virulentas acusaciones por parte de las comunidades que habían investigado por idolatría. Noboa se vio sujeto a procedimientos legales en su contra por parte de los representantes de cuatro aldeas de la provincia de Cajatambo, donde había conducido extensas investigaciones de idolatría entre 1656 y 1658. La causa judicial en contra suya fue presentada ante el provisor de Lima entre Febrero de 1658 y Enero de 1660. El "procurador de los naturales", Tomás Hurtado, ya había intentado, sin éxito, obtener la invalidación de las actuaciones de Noboa en base a sus irregularidades. El procurador insistió en que, amenazando, torturando y encarcelando a sus sospechosos y confiscando sus propiedades, Noboa había logrado obtener pruebas de idolatrías en aldeas donde nunca había habido sospechas o informaciones de dichas prácticas. Puesto que sa-

---

9 Marzal, *La transformación*, p. 373.

cerdotes merecedores de la más elevada consideración habían trabajado allí, era inconcebible que tales actividades hubieran permanecido sin revelar. El procurador evidentemente creía que Noboa se había inventado las idolatrías. Añadiendo un nuevo rasgo infamante sobre el carácter del visitador, Hurtado dio a entender que éste había confiscado las propiedades de los indios so pretexto de que estaban destinadas al culto de los ídolos. Estos argumentos no lograron convencer al promotor fiscal (cargo equivalente, más o menos, al del actual fiscal o acusador público). Éste argumentó que no había motivos para anular las actuaciones del visitador, puesto que las pruebas en contra de los acusados se basaban en sus propias confesiones, y el procurador no había presentado evidencias que indicaran que aquéllos no habían cometido los delitos que se les imputaban. La sugerencia de que el visitador quería hallar a los indios culpables a toda costa, era un agravio a la integridad de un sacerdote, y las acusaciones de empleo de la tortura y de malversación de bienes eran fálsas calumnias[10].

En la subsiguiente investigación de las actividades de Noboa, los representantes de varias aldeas de la *doctrina* de San Pedro de Hacas acusaron al visitador de haber empleado la tortura y la cárcel para hacer confesar idolatrías a los indios. Los testigos declararon que Noboa había encarcelado a Hernando Chaupis Cóndor y Hernando Hacaspoma, golpeándoles cuando se negaron a contestar sus preguntas y amenazándoles con llevarlos a Lima si no revelaban el paradero de sus huacas. Las posteriores muertes de estos dos sospechosos, y la de Pedro Paucar, quien había sido colgado boca abajo hasta que comenzó a salirle sangre por la boca, fueron atribuídas a los excesos del visitador.

Sin embargo, el sacerdote Francisco de la Llana presentaba un cuadro diferente. Afirmaba que la acusación de interés económico por parte de Noboa carecía por entero de fundamen-

---

10 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 128-31 v.

to. Más aún, decía que Noboa había hecho todo lo necesario para asegurarles una defensa apropiada a los indios y que, cuando éstos confesaron sus crímenes entera y voluntariamente, habían sido tratados con benevolencia. Ciertamente, no era verdad que Noboa, deseando encontrar culpables a los indios, los hubiera torturado, para que así confesaran cosas que no habían hecho. No se habían producido malos tratos contra los acusados. Paucar había muerto de causas naturales y Hacaspoma había fallecido muchos meses después de la visitación. Claramente, el motivo que se escondía detrás de estas falsas acusaciones era que los indios querían impedir que sus sacerdotes idólatras fueran llevados a El Cercado. Él había oído decir que las arcas de la aldea habían sido vaciadas para plantear la demanda contra Noboa, con el fin de asustar y desanimar a otros visitadores potenciales. Esto era coherente con la notoria reputación de estos indios como idólatras, especialmente los de las aldeas que habían presentado los cargos. Para evitar el castigo por sus pecados, los indios estaban decididos a causar a sus perseguidores las mayores molestias posibles[11].

Había límites a lo que los indios podían lograr mediante la litigación, puesto que las autoridades defendían la integridad de sus oficiales. Noboa parece no haber sufrido consecuencias negativas de los litigios en su contra. De hecho, continuó en sus funciones como visitador durante toda la década de 1660, como queda indicado por su *Información de servicios* de 1664, en la que da detalles de las idolatrías que había descubierto en veintiocho aldeas que había visitado[12]. Con posterioridad, salió indemne de una investigación sobre su conducta en 1668, que llegó a la conclusión de que se había comportado de manera ejemplar[13].

---

11 AAL, Idolatrías 4 (2.12), "Provansa hecha a pedimento de los indios de Hacas, Machaca, Chilcas y Cochillas, contra el licenciado Bernardo de Noboa", 1658-60, fols. 59-66 y 169-72.

12 AGI, Lima 333, "Información de servicios del licenciado Bernardo de Noboa", 24-26 de Noviembre de 1664.

13 AAL, Idolatrías 8 (5.17), "Información y pesquisa secreta hecha contra Bernardo de Noboa, cura vicario de San Ildefonso de la Barranca", 1668.

El visitador general Juan Sarmiento de Vivero fue demandado por el cacique principal y el *segunda persona* de San Juan de Lampián en 1665 por exacciones económicas excesivas y maltrato de individuos y propiedades. Los caciques protestaban de que el visitador hubiera permanecido durante un año entero en su comunidad, causando grandes gastos e inconvenientes a los indios de muchas aldeas, quienes ya estaban sobrecargados con la mita. El sustento de la extensa delegación que le acompañaba (que incluía un notario, dos fiscales, dos intérpretes, un alguacil mayor, un representante de la defensa y dos sirvientes) había recaído sobre la aldea y el propio Sarmiento no había contribuido en nada[14]. Se habían pedido pagos por la administración del sacramento del matrimonio, lo que contradecía las normas establecidas por los sínodos. El hijo del cacique, Alonso Pariasca, había sido obligado a pagar ocho pesos. Cuando se resistió a ello, los hombres del visitador lo golpearon, sin consideración alguna por su posición social. La iglesia y las cofradías también fueron forzadas a realizar pagos. Otros indios habían sido multados por cantidades que iban de los doce a los veinticinco pesos, bajo el argumento inmotivado de que estaban viviendo con sus amantes y habían sido sometidos a la indignidad de ser azotados y encarcelados sin comida. Hasta el *segunda persona* había sido enviado a prisión y cinco de sus casas habían sido destruidas. Por último, Sarmiento había causado grandes molestias, apartando a los indios de su trabajo en los campos y aterrorizándolos, de manera que habían huido de la aldea y no querían volver[15].

El fiscal respondió con el mismo escepticismo con que había abordado las acusaciones contra Noboa, arguyendo que era imposible que un visitador nombrado en dos ocasiones por el arzobispo hubiera procedido de semejante manera. Pero, pues-

---

14 Al contrario de las campañas de 1609 a 1622, a los visitadores generales se les prohibió que solicitaran de los indios ayuda para sufragar los gastos de las visitaciones. Acosta, "La extirpación", p. 185.

15 AAL, Idolatrías 7 (5.10), "Acusación de Cristóbal Pariasca, cacique y gobernador del repartimiento de [San] Juan de Lampián, contra Juan Sarmiento de Vivero por abusos durante su visita", 1665.

to que muchos indios de aldeas diferentes coincidían en sus historias de malos tratos y abusos financieros, las acusaciones tenían que ser investigadas, aunque sólo fuese para probar que eran falsas. Sarmiento recibió instrucciones de enviar un relato de sus actividades, incluyendo detalles del número de gente que había llevado consigo, cuántos días había pasado en cada lugar y qué sustento había requerido de los indios. Evidentemente, este informe no estaba próximo a llegar, porque una petición de enero de 1666 de parte del promotor fiscal, José Lara Galán, se quejaba de que Sarmiento todavía no había enviado la relación, a pesar de habersele dicho varias veces que lo hiciera. El provisor ordenó a Sarmiento que cumpliera con la orden antes de tres días so pena de excomunión. No está documentada su respuesta ni el resultado de las actuaciones planteadas en contra suya por estos indios. Pero, puesto que continuó en su cargo, debemos presumir que la decisión le fue favorable[16].

Estas investigaciones no son ejemplos aislados. No era infrecuente que se realizaran pesquisas secretas sobre la conducta de los visitadores, aunque, hasta donde podemos determinarlo, la conclusión universal era que se habían comportado de manera ejemplar[17]. El sistema judicial no podía proporcionar una protección segura a las comunidades nativas.

---

16 AAL, Idolatrías 7 (7.2), "Petición hecha por el promotor fiscal que el visitador exhiba y presente ante el juzgado eclesiástico todas las causas que ha fulminado", 1666. Existen pruebas, a partir de otro juicio, de que ya se habían presentado quejas en Lima acerca de las irregulares exacciones económicas de Sarmiento. La testigo María Pomaticlla de Huarochirí se había trasladado en persona a la capital para acusar al visitador de cobrar a los indios veinte o treinta pesos por el delito de ser hechiceros. Si no presentó una demanda legal, fue por causa de sus insuficientes recursos económicos y porque el protector general, Diego de León Pinelo, les había dicho que el visitador era "un santo y no les haría daño". AAL, Idolatrías, 5 (4.32), "Causa de hechicería contra María Pomaticlla de Huarochirí", 1660.

17 Cfr., por ejemplo, AAL, Idolatrías 8 (5.16), "Información y pesquisa secreta hecha contra el licenciado Don Diego Barreto de Aragón y Castro, visitador general de este arzobispado y cura vicario de San Bartolomé de Guacho", 1668; y la investigación contra Noboa citada en nota 13. Dichas investigaciones tuvieron lugar en la década de 1620; cfr. AAL, Idolatrías 1 (4.7), "In-

Sin embargo, el manejo del sistema judicial en contra de los visitadores socavaba el funcionamiento eficaz de los procesos por idolatría, hasta el punto de que Villagómez se sintió obligado a quejarse al rey de ello. En una carta de 1663 escribe que los indios habían procurado querellarse "maliciosamente" contra tres visitadores en funciones[18]. Pero la amenaza de pleitos en su contra no parece haber refrenado a determinados visitadores. Sarmiento, por ejemplo, siguió dirigiendo más investigaciones de idolatría después de ser absuelto en la causa en su contra. Pero la espiral en cadena de litigación y contralitigación que las visitaciones provocaban, sólo pueden haber hecho que las campañas anti-idolátricas resultaran engorrosas e ineficaces a los ojos de sus instigadores. La transferencia de los juicios por idolatría a Lima puede haber sido vista progresivamente como una alternativa más eficaz, dado que los indios ya no serían capaces de hacer descarrilar las persecuciones con contra-acusaciones. Así, la práctica india de presentar cargos contra los visitadores contribuyó al declive de las campañas de extirpación.

Aquellos visitadores que no podían ser disuadidos por medios legales podían sucumbir a influencias ocultas. El uso de la brujería para desviar las investigaciones no era del todo infrecuente. La Extirpación suministró una nueva fuente de inquietud e inseguridad en la vida de la comunidad nativa, que sólo podía estimular la consulta de las deidades indígenas. El cacique de la aldea de San Jerónimo de Pampas, Gerónimo Auquinivin, testificó que algunos indios de su aldea habían sacrificado cuyes en un punto de la carretera por donde el visitador habría de pasar antes de entrar en la aldea[19]. Tales ofrendas propiciatorias, hechas para ejercer influencias ocultas sobre

---

formación y pesquisa secreta contra los visitadores del pueblo de Santiago de la Nazca", 1623.

18 AGI, Lima 59, Carta del arzobispo Pedro de Villagómez al rey, 2 de Mayo de 1663, según la cita de Marzal, *La transformación*, p. 222.

19 AAL, Idolatrías 2 (6.8), "Autos hechos por Juan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Cajamarquilla, contra indios por idolatría", San Jerónimo de Pampas, 1646, fol. 2.

el comportamiento del visitador, fueron desarrolladas como una respuesta a la amenaza de la Extirpación. Así pues, lejos de eliminar la relevancia de las fuentes del poder sobrenatural indígena, las persecuciones por idolatría habían generado un mayor recurso a las prácticas nativas como procedimiento para contrarrestarlas. De hecho, estas prácticas nativas recibirían una renovada convalidación al asegurar el éxito en la lucha contra los visitadores o el cura local. Consultando a las huacas y mallquis, Hernando Hacaspoma pudo predecir el éxito de su aldea en sus actuaciones legales contra sucesivos sacerdotes. Adivinó, por ejemplo, que antes de un año se librarían del licenciado Cartagena, lo que resultó ser cierto. Hacaspoma parece haber tramado el traslado de, al menos, cuatro curas, los licenciados Cartagena, Morales, Vintín y De Escuer. Así, el empleo de acciones legales se convirtió en un método por el que el especialista religioso podía reafirmar la validez tanto de sus guardianes ancestrales como de él mismo[20].

II

La resistencia no se reducía a lo material y físico; podía también adoptar la más sofisticada forma de adaptaciones ideológicas. La incapacidad de las comunidades para salvar sus huacas de la destrucción física engendró innovaciones filosóficas para preservar la significación "póstuma" de sus deidades. La aniquilación material no acarreaba automáticamente el fin de la "vida espiritual". O bien las huacas podían continuar siendo objeto de culto, a pesar de haber sido quemadas o reducidas a pedazos, o bien podían ser reemplazadas por sustitutos. Las investigaciones de Noboa en Santa Catalina de Pimachi sacaron a la luz una multitud de huacas y mallquis que habían sido restaurados después de visitaciones anteriores[21]. Los indios de San Pe-

20 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tucas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 23v-24 y 52.

21 Como un mero ejemplo entre otros muchos, cfr. AAL, Idolatrías 3 (5.2), "Causa hecha a los indios camachicos del pueblo de Santa Catalina de Pimachi, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas", 1656, fols. 36-37.

dro de Hacas sustituyeron dos huacas de piedra con forma humana, que habían sido quemadas por Avendaño, por dos formas similares en madera, a las que continuaron haciendo ofrendas. Estas sustituciones podían ser racionalizadas como "los hijos" de las huacas o mallquis destruidos. Los indios de San Jerónimo de Copa mostraban algunos mallquis de los que se decía que eran la descendencia de los destruidos por Alonso Osorio. Si las cenizas o los fragmentos de los objetos sagrados sobrevivían, podían ser colocados en el mismo lugar en que la huaca había estado emplazada anteriormente o en el que el mallqui había reposado. Los restos de una piedra sagrada blanca, despedazada por Osorio, habían sido devueltos a su legítima ubicación, donde continuaron siendo adorados como anteriormente. Las cenizas del mallqui Carcoyanac, quemado por el visitador, habían sido devueltas a la misma cueva sagrada donde el cuerpo había sido originariamente depositado para su descanso eterno. Los indios de San Francisco de Mangas explicaron que, no sólo se las habían arreglado para mantener oculto de Osorio su mallqui principal, Auca Atama, sino que también había recogido las cenizas de los "hijos" del mallqui después de su quema ritual y las habían enterrado en el mismo lugar[22].

Algunas huacas y mallquis parecen haber sido regenerados e incluso haber ganado en significación espiritual como resultado de haber sido enviados a la hoguera. Domingo Nuna Chaupis testificó que la especialista religiosa de su aldea, Catalina Guacayllano, sustituyó a las huacas y *conopas* quemadas por Avendaño por diez huacas más y le enseñó al declarante a ser su hechicero, invocándolas como *"Señor padre quemado"*. La experiencia misma de la destrucción por el fuego fue incorporada a sus estatus divino. En señalado contraste con el Taki Onqoy, cuando aquellos dioses vencidos por los cristianos no

22 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 21; AAL, Idolatrías 7 (2.7), "Causa de idolatría contra los indios idólatras hechiceros de Chamas y Nanis de este pueblo de San Francisco de Mangas", 1663, fols. 7v y 61-64.

volvieron a jugar un papel clave en la batalla milenaria de las religiones, estas deidades nativas resurgieron como el Fénix para combatir de nuevo. Aunque es cierto que algunas huacas destruidas perdieron su significación espiritual y su culto fue abandonado, en la inmensa mayoría de los casos, la persecución llevó a su renovada pujanza[23].

Este fenómeno era tan común que los extirpadores se vieron forzados a recurrir a medidas extremas para impedir el renacimiento físico de las deidades, medidas como pulverizar los restos de las piedras y arrojarlos a ríos de curso rápido[24]. Incluso esta estrategia podía ser superada por las comunidades nativas, las cuales insistían en que el sitio donde había estado situada anteriormente la huaca seguía siendo sagrado, a pesar de su ausencia física, o en que el *camaquen* o espíritu de los mallquis seguía viviendo. Hacaspoma dijo a los indios de San Pedro de Hacas que debían continuar haciéndole sacrificios a los mallquis y huacas quemados por el visitador, porque sus camaquen o "almas" eran inmortales y continuaban velando por los indios y estarían presentes para recibir sus ofrendas. Los mallquis Paquirachin y Cuñarachin, cuyos restos materiales habían sido destruidos por Avendaño, eran todavía venerados y aún podían responder a sus fieles en el punto donde antes habían estado situados. Las huacas Apu Urauc y Caruatarpo Urauc, que habían sido físicamente expulsadas por Avendaño, continuaron recibiendo el sacrificio de un cabrito de llama en el mismo lugar, porque se decía que su camaquen, sus "almas", todavía habitaban el sitio. La huaca Macacayan, a pesar de que ya no se conservaba en su forma material, tenía fama de que asistía a los sacrificios en su honor en forma espiritual[25].

---

23 AAL, Idolatrías 3 (4.18), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Alonso Ricari", fols. 5v-6.

24 Cfr., por ejemplo, AAL, Idolatrías 7 (2.27), "Causa de idolatrías contra los indios idólatras hechiceros de Chamas", fol. 38.

25 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 9, 11, 16v, 36v y 60v.

Una nueva adaptación a la Extirpación residía en los cambios en el método de reclutar a los especialistas religiosos. Un comentario frecuente entre los testigos era la dificultad de convencer a los candidatos de que se hicieran cargo de las huacas de su ayllu o aldea. Esta crisis de reclutamiento ocasionó una relajación de los criterios de selección, con lo que el proceso de iniciación se acortó considerablemente y se hizo menos riguroso. Andrés Guamán Pilpi testificó que Hacaspoma le había mandado servir a las huacas de su ayllu sin otra razón mejor que la de que, tras la muerte de los anteriores huacapvillacs, él era el miembro vivo más anciano de su ayllu. Su iniciación consistió en realizar sacrificios de cuyes a los mallquis en la antigua aldea de su ayllu. Esto fue suficiente para que él se embarcara en el ejercicio de sus cargos como mallquipvillac, huacapvillac y *aucachi* (confesor)[26]. Algunos testigos habían sido amenazados para así obligarles a asumir las funciones del especialista religioso en contra de su voluntad. Alonso Quipi Guamán de San Pedro de Hacas se había plegado a las demandas de Hacaspoma, de que debía de ser el sacerdote de las huacas de su ayllu, sólo después de amenazarlo que él y sus compañeros indios morirían, maldecidos por los mallquis. Fue iniciado mediante un simple sacrificio de cuyes, sin entrenamiento o preparación rigurosos[27]. Más destacable era la falta de una selección espontánea mediante sueños o experiencias de trance. La función del especialista religioso ya no quedaría más reservada a gente excepcional. Era como si hubiera una nueva urgencia por conservar y transmitir el conocimiento amenazado por el catolicismo[28].

---

26 Ibid., fol. 29. Véase también la experiencia de Juan Raura, quien fue ordenado para convertirse en sacerdote de su ayllu porque sus antepasados habían muerto. La simple ofrenda de sacrificios fue suficiente para iniciarle (fol. 40v).

27 Ibid., fols. 45v-46. Curiosamente, la escasez de candidatos adecuados para este puesto no impidió que fuera privado de él con posterioridad, por mantener relaciones sexuales con mujeres casadas. Para más ejemplos de indios que fueron obligados a servir como especialistas religiosos, cfr. fols. 51 y 53 v.

28 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 190.

La práctica cristiana del enterramiento en suelo sagrado presentaba una nueva amenaza para las prácticas nativas, que provocó significativas adaptaciones como respuesta. Estrategias obvias eran las de trasladar los cuerpos enterrados en el camposanto o la ocultación de los cadáveres en lugares secretos para eludir su entierro. El cambio mayor en las prácticas tradicionales se produjo en relación con el destino de los cuerpos de los indios que habían recibido el bautismo cristiano. Noboa descubrió la existencia de machayes segregados, con áreas de reposo separadas para indios bautizados y sin bautizar. De esta manera, los antepasados no eran contaminados. Es posible que la práctica de la segregación hubiera sido adoptada en vida de los declarantes en estos casos. Hacaspoma testificó que, *siendo niño*, había visto los cuerpos de indios cristianos enterrados en una cueva donde se mezclaban con los cuerpos de indios paganos. Tanto los cadáveres de los bautizados como los de los sin bautizar era objeto de igual reverencia. Esto estaba en señalado contraste con la separación de los enterramientos, característica en la época de su procesamiento. La explicación común para la extracción de los cadáveres de la iglesia era que sufrían grandemente bajo el peso de la tierra encima de ellos. Si los muertos eran descuidados, maldecirían a sus descendientes y les privarían de cosechas y alimento. Esta idea se desarrolló en respuesta a la alteración cristiana de las prácticas funerarias tradicionales y devolvió su dignidad a los antepasados[29].

La resistencia ideológica era también necesaria para hacer frente al fenómeno más amplio de la evangelización. Esta resistencia podía no adoptar la forma de adaptación y cambio sino, en su lugar, de reafirmación de los principios tradicionales nativos en áreas donde el cristianismo planteaba desafíos serios,

29 AAL, Idolatrías 3 (6.10), "Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Paria", 1656, fols. 4 y 6v-11v; AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fols. 24v-25; AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 12.

particularmente en términos de las relaciones entre los seres humanos, sus antepasados y el mundo sobrenatural.

Los especialistas religiosos revalidaron los ritos tradicionales de imponer nombre a las personas para combatir los avances conquistadores del bautismo cristiano. Los indios fueron instados a abandonar sus nombres cristianos y tomar el nombre de sus huacas. Los jóvenes indios eran llevados a hablar con las huacas para que así se les pudieran otorgar sus nombres nativos en un contexto ritual. En lo sucesivo, serían conocidos, no por el nombre de un santo, sino por el nombre que les había dado la huaca[30]. Estos nombres no representaban simplemente la memoria de la huaca sino que eran asimismo un medio de establecer un continuidad de linaje y de conexión con el territorio. Como mostraron las investigaciones de Hernández Príncipe, la perpetuación de los nombres indígenas permitió el establecimiento de genealogías[31].

Los conceptos nativos de daño a la armonía de las relaciones sociales (denominado *hucha* en quechua) y de reconocimiento verbal de las transgresiones de las normas sociales, fueron reforzados a expensas de los conceptos cristianos análogos de "pecado" y "confesión". El bienestar de la comunidad era todavía entendido como dependiente del reconocimiento por los indios de sus trangresiones ante sus especialistas nativos, acto que ocurría dos veces al año. Si descuidaban esta obligación, los manantiales se secarían y no habría comida. Las trangresiones o negligencias a confesar eran juzgadas según criterios indígenas, no cristianos. Las infracciones indígenas comprendían el no guardar los ayunos, descuidar hacer sacrificios a los mallquis, asociarse con amantes que habían dormido con otros hombres (un pecado denominado *cutipatigrapa*), asistir a la iglesia en la época de hacer las ofrendas y mentir bajo juramento a las huacas. La inasistencia al culto de las huacas era

30 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 22v.

31 Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 181.

punible con azotes en público. Las definiciones cristianas de pecados eran explícitamente refutadas. Las relaciones sexuales con parientes próximos y con mujeres casadas estaban proscritas, pero no las mantenidas con jóvenes solteras. Sin embargo, era inaceptable mantener relaciones con dos mujeres al mismo tiempo. Ni los malos pensamientos ni mentir bajo juramento al dios cristiano eran actos merecedores de consideración. Aunque a los indios no se les podía prohibir la asistencia a la confesión cristiana, se les podía animar a no darle valor. Se les decía que no revelaran sus idolatrías o las infracciones que habían reconocido ante los sacerdotes indígenas. Por ejemplo, sólo debían confesar la inasistencia a misa o comer carne los viernes, puesto que éstas no eran verdaderas trangresiones y no necesitaban ser reconocidas ante sus propios especialistas religiosos[32].

El vínculo causal entre el descuido de las deidades nativas y la catástrofe personal o comunitaria fue reafirmado por los especialistas religiosos. La abundacia de cosechas y el abastecimiento de agua dependían de una continuada atención a las huacas y mallquis. El incumplimiento de estos deberes implicaría la enfermedad de los hombres y el desastre agrícola. A los parientes de un muerto se les dijo que había fallecido porque no había rendido culto a los mallquis y que ellos también morirían pronto si persistían en su descuido. Los parientes entregaron una ofrenda al especialista para que la sacrificara a los mallquis y las cenizas de la ofrenda fueron llevadas a la iglesia para ser puestas sobre la tumba del difunto. Muchos indios descuidados se apresuraron a dar cumplida satisfacción a sus deidades cuando fueron amenazados con una maldición de ultra-

---

32 AAL, Idolatrías 3 (6.10), "Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Paria", fols. 6v-7; AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 14v-15 y 22; AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fols. 12v-13. *Hucha*, la mancha negra en la piel de una llama por lo demás perfectamente blanca, era (y es) la falta de algo que debería estar, la ausencia de un atributo necesario, una ruptura en el ritual o la costumbre. Era la causa fundamental de la enfermedad. Cfr. Urioste, "Sickness and death", p. 12.

tumba, que les debilitaría al secar su camaquen, o fuerza vital[33].

La capacidad de las deidades nativas y de sus representantes terrenales, no conocía rival alguno en la esfera de la enfermedad. Los indios de San Pedro de Hacas continuaron bañando y lavando a sus enfermos donde dos corrientes de agua se fundían en un río. Ambos cursos de agua descendían de una montaña donde, en un nicho en la roca, habían depositado el cuerpo de Tuqui Atipac o "Todo lo Vence", quien había sido un curandero consultado por todos por sus pronósticos y curaciones. De esta manera, desde más allá de la tumba, el anciano era capaz de continuar ejerciendo sus poderes curativos[34].

Al insistir en el poder "siempre victorioso" de los antepasados, para decidir el curso de las enfermedades, los especialistas religiosos pudieron ejercer un poder real dentro de sus comunidades. El fiscal Francisco Poma se apartó del cumplimiento de sus deberes respecto del cura de la aldea por su convencimiento de que Hacaspoma había apelado a las huacas para afligirlo con una grave enfermedad. Forzado por el cura a asegurarse de la asistencia de los indios a la catequesis, se encontró con la resistencia de los lugareños, quienes se negaban a ir a la iglesia mientras estaban ayunando por devoción a los mallquis. A pesar de las amenazas de que algo terrible le pasaría si interfería, el fiscal llevó a Hacaspoma y a los otros a la iglesia por la fuerza. Esa noche cayó seriamente enfermo y estuvo en cama con grandes dolores durante seis meses. Pasado este tiempo, la mujer de Hacaspoma se presentó y solicitó una llama para que fuera sacrificada a los mallquis con el objeto de obtener el restablecimiento de su salud, a lo que él dio su consentimiento. Hacaspoma fue a desenterrar algunos de los cabe-

---

33 AAL, Idolatrías 3 (6.11) "Denuncia ... contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 35v. Cfr. fol. 55 para otro ejemplo. AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fol. 14v.

34 AAL, Idolatrías 7 (2.29), "Confesión de la india María Llacsa sobre una idolatría [*sic*] llamada Tuqui Atipac, 'todo lo vence', San Pedro de Hacas, 1667, fols. 1-2.

llos del testigo, que había enterrado cerca de la huaca en la antigua aldea, y realizó sacrificios, después de los cuales el testigo comenzó a mejorar. Cuando fue a darle las gracias a Hacaspoma, el hechicero le dijo que él mismo había lanzado el hechizo y le advirtió que no interfiriera en los ayunos de los indios otra vez. Causando y curando la enfermedad, Hacaspoma había reafirmado su control sobre el fiscal y había puesto en compromiso su lealtad al cura[35].

La relación entre los indios y el dios cristiano representaba la amenaza más seria para los especialistas religiosos nativos. Incluso los más combativos propagandistas en contra del cristianismo no rechazaban por entero la capacidad de las fuerzas sobrenaturales cristianas. En lugar de ello, insistían en una nítida separación entre los mundos sobrenaturales español e indio. Hacaspoma enseñó a los indios que no debían adorar al dios cristiano porque éste no los había creado ni a ellos ni a sus *chúcaras* (campos de cultivo). Al contrario, debían adorar a sus auténticos creadores, las huacas Libiac y Huari. Aunque los santos podían ser efectivos como huacas y camaquenes para los españoles, no podían subvenir a las necesidades espirituales de los indios. Después de todo, sólo eran mudos objetos de madera, incapaces de comunicarse con los indios, lo que sí podían hacer sus huacas. Resistiéndose a la clasificación española de sus huacas como "objetos", los especialistas nativos respondían como revancha con una reificación o cosificación de las entidades sagradas españolas. Las huacas eran para los indios; el dios cristiano y sus santos para los españoles[36].

Esta demarcación entre las competencias de las dos religiones provocó la exigencia de que los que participaban en el culto cristiano debían de ser inhabilitados para hacerlo en las ceremonias nativas. El maestro de capilla de San Juan de Machaca, Pedro García, fue excluido de las tradicionales prácticas

---

35 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia ... contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fol. 37.

36 Ibid., fols. 9v-10 (y también 33v); AAL, Idolatrías 3 (6.10), "Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Paria", fols. 9v-10.

religiosas nativas de su aldea porque andaba en compañía de sacerdotes cristianos. Si volvía a su aldea durante un periodo de ayuno y confesión, se le ordenaba no entrar ni comunicarse con nadie, porque estaba *raccha*, o "sucio" (contaminado), por su contacto con el cura y la iglesia. Si se unía a sus compatriotas, los mallquis se enfurecerían y los sacrificios que les habían hecho serían ineficaces. García confesó que se había atenido a esas normas por temor a que los indios lo matasen[37].

La élite india de la Iglesia cristiana podía ser marginada de las prácticas nativas, pero no era fácil aislar al grueso de los indios del contacto con la religión foránea. La mayoría de los especialistas religiosos nativos predicaban que las huacas habían prohibido a los indios adorar al dios de los cristianos y que no debían ir a la iglesia, porque era un "lugar impuro". Sin embargo, se vieron obligados a hacer concesiones. Hacaspoma le dijo a sus seguidores que, mientras efectuaban sus ayunos y sacrificios, no debían de entrar en una iglesia a rezar, pues sus sacrificios quedarían invalidados. Pero, si el cura venía en esa época y les obligaba a ir a la iglesia, entonces deberían asistir "en cuerpo sólo y no en espíritu". Les estaba prohibido recibir los sacramentos de la comunión y la penitencia "de todo corazón", pero recibieron instrucciones de hacerlo "de burla", pues "eso era costumbre para los españoles y no para los indios". La presencia física de los indios en la iglesia podía ser inevitable, pero debían negarle al dios cristiano su participación auténtica. Ningún compromiso se admitía durante los cinco días de ayuno, en los que no debían ir a la iglesia a rezar o a adorar al dios cristiano ni siquiera en apariencia externa. Tampoco se permitía a los indios ir a la iglesia inmediatamente después de rendir culto a las huacas[38]. Así, las condiciones bajo las que los in-

---

37 AAL, Idolatrías 4 (2.12), "Causa de idolatrías hecha a pedimiento del fiscal eclesiástico contra los indios e indias hechiceros del pueblo de San Juan de Machaca", 1657, fol. 4v.

38 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia ... contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 9v-10, 50, 54 y 66. Las enseñanzas de Alonso Ricari expresaban un compromiso semejante por el cual él daba instrucciones a los indios de no ir a la iglesia o de no confesar "más pecados que los que se le

dios tenían permitido asistir al culto cristiano eran determinadas por los especialistas religiosos nativos, y aún así era algo tolerado sólo a disgusto.

Incluso cuando se autorizaba la consulta de las deidades cristianas, se hacía conforme a las condiciones nativas. Según Isabel Poma Chagua, los indios más ancianos les decían que podían adorar a los mallquis y al dios cristiano a la vez para evitar el surgimiento de enfermedades y penurias. El dios cristiano era interpretado como una fuente alternativa de poder sobrenatural, que podía ser manejado de igual manera que el poder sobrenatural indígena[39].

Si la asistencia de los indios a los cultos cristianos no podía ser evitada, podía cuanto menos ser contextualizada dentro de la tradición nativa. En vez de prohibir abiertamente la asistencia a la iglesia, los especialistas religiosos buscaron subordinarla al culto de las huacas. Esto podía ser logrado convenciendo a la huaca de que diera su permiso a la participación en la religión cristiana. Antes de la celebración de las festividades de Corpus Christi y San Juan Bautista en la aldea de San Juan de Machaca, los especialistas religiosos llevaban ofrendas a los mallquis y solicitaban su autorización a las fiestas que se acercaban. A su vuelta, informaban que, aunque los mallquis habían estado disgustados y reticentes al principio, finalmente habían consentido. El día de la fiesta, las primeras copas de chicha eran vertidas en la plaza de la aldea en honor de los mallquis. Esa noche derramaban más ofrendas a los mallquis, implorándoles que no estuvieran enfadados, porque las fiestas eran en honor suyo, no del dios español. Bailaban toda la noche sin dormir, pues aquellos que dormían eran acusados de no querer a los mallquis[40].

---

pregunta". AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fols. 17 y 23v; AAL, Idolatrías 3 (6.10), "Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Paria", fols. 6v-7.

39 AAL, Idolatrías 3 (4.19), "Causa hecha a los curacas camachicos", fol. 2v.

40 AAL, Idolatrías 4 (2.12), "Causa de idolatrías ... contra los indios ... del pueblo de San Juan de Machaca", fols. 4v-5.

Hacaspoma testificó que todos los mayordomos de las cofradías y el alférez de San Pedro de Hacas recibieron órdenes de que, antes de celebrar las fiestas del patrono, San Pedro, o el Corpus Christi, debían suministrar ofrendas de llamas o cuyes para los mallquis y suplicar su permiso, puesto que "debían de mostrar un respeto mayor a sus huacas que a los santos". El día de las celebraciones, cuando toda la aldea se reunía en la plaza principal para comer y beber, el primer acto era verter algo de chicha en el suelo y dedicársela a los mallquis y huacas y a sus antepasados enterrados en la iglesia, pues la fiesta tenía lugar en su honor. Luego esparcían coca por la plaza y efectuaban la *vecochina*, que era una ceremonia en la cual todos los ayllus pasaban a través de la aldea cantando, bailando, golpeando tambores y relatando los hechos pasados de sus mallquis. Un testigo, Miguel Sánchez, declaró que la imagen de San Pedro era llevada a la casa donde se guardaban los mallquis, para que así pudiera ser testigo de las ofrendas hechas a las deidades nativas y estar presente en la dedicatoria a ellas de la fiesta. No sólo en esta ocasión, sino antes de cualquier festividad cristiana, los indios estaban obligados a pedir el permiso de las huacas antes de las celebraciones. Así, no sólo los santos cristianos estaban subordinados al panteón divino andino sino que la propia fiesta se convertía en un acto en honor de las huacas nativas. El sistema religioso nativo había absorbido las deidades sobrenaturales extrañas dentro de su propia estructura y se había realizado una acomodación bajo los términos nativos entre los dos sistemas religiosos[41].

III

El nuevo acomodo entre los dos sistemas religiosos puede ser apreciado mejor examinando cómo los especialistas religiosos de una comunidad se adaptaron a la Extirpación y a los retos del cristianismo. Las confesiones de los especialistas reli-

41 AAL, Idolatrías 3 (6.11), "Denuncia ... contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac", fols. 10, 17, 22v, 25, 31, 39v, 44v, 62 y 82v.

giosos de la aldea de Santiago de Maray en 1677 traslucen el crecimiento de una renovada síntesis religiosa nativa[42]. Esta síntesis continuó sirviendo las necesidades tradicionales de la comunidad indígena, al asegurar el pausado funcionamiento del ciclo agrícola y la liberación de la peste y la enfermedad. Al mismo tiempo, la comunidad había respondido a las anteriores investigaciones de la idolatría con una gran capacidad de adaptación[43]. A pesar de, o a causa de, dichas modificaciones y añadidos a la tradición nativa, la vida religiosa de la comunidad no se disolvió en sus partes constituyentes desconectadas sino que permaneció como un todo inconsútil. El destino del individuo, la comunidad, los antepasados y las deidades tutelares eran todavía percibidos como interconectados e inseparables. Así, la significación del mundo religioso nativo fue preservada y una interpretación holística de la realidad no sólo se conservó sino que se reafirmó.

La tradición religiosa nativa continuó salvaguardando la supervivencia material humana. En Santiago de Maray esto fue asegurado mediante la participación de toda la comunidad en los ritos religiosos nativos, dedicados a la huanca Huacrallani, que era el *marcaioc* o guardián de la aldea. El especialista religioso, Juan Gutiérrez, confesó que toda la aldea hacía dos veces al año ofrendas de chicha, coca y sebo de llama a la huanca, la primera vez cuando aparecían las Pléyades (o estrellas Hespérides), para proteger las cosechas de la helada, y una segunda vez en noviembre, cuando araban los campos de maíz. También se ofrecían sacrificios bianuales a las montañas Uguanpucaru y Llaullactullu (la *pagarina* o antepasada primordial de la aldea), que eran las guardianas de la principal acequia de la aldea, el puquio Curicalla. Los sacrificios se hacían

---

42 AAL, Idolatrías 9 (5.15), "Causa de idolatría", Santiago de Maray, 1677.

43 Salomon y Urioste han subrayado el dinamismo de la religión nativa cuando entró en contacto con el cristianismo; como Francisco de Ávila señalaba, los cultos de las huacas prosperaron más, no en las áreas donde habían permanecido sin ser inquietados, sino en las aldeas donde los sacerdotes católicos se habían mostrado especialmente celosos en su misión. Salomon y Urioste, *Huarochirí Manuscript*, pp. 3-4.

en octubre, cuando araban las chácaras, y en abril, cuando limpiaban la acequia. Toda la aldea seguía adorando al sol como su creador, bajo el nombre de Inti, a quien se ofrecían sacrificios cuatro veces al año, lo que indicaba que la cima del panteón todavía estaba ocupada por esta deidad suprema indígena[44].

El papel del especialista religioso como interlocutor privilegiado con las deidades nativas fue reafirmado. Una de las funciones principales de Gutiérrez era suplicar a la huanca Huacrallani (quien se suponía que era un sumo sacerdote petrificado del sol) para que intercediera con el sol y los espíritus de las montañas. Su intervención dependía del cumplimiento por los indios de su deber de confesar sus pecados al especialista. Gutiérrez mantenía la tradición chamánica de sus antepasados. Habiendo heredado su oficio de su padre a la edad de catorce años, el método de su iniciación había sido, de manera característica, la selección por el impacto de un rayo. Así, era en el nombre de Libiac en el que ofrecía sacrificios a la huanca, invocando su nombre para asegurar la buena salud.

Los especialistas religiosos de Santiago de Maray mantuvieron su multiplicidad de funciones. El colega de Gutiérrez, Gonzalo Paico, combinaba su papel como sacerdote de las huacas con el de curandero. Acostumbraba a frotar el cuerpo de los enfermos con mazorcas untadas con sebo de llama, invocando al maíz y rogándole que curara al paciente; después quemaba la mazorca, que había absorbido en su interior la enfermedad. Más aún, también actuaba como *mosa*, o adivino de sueños. Después de hacer sacrificios a los espíritus de las montañas, era visitado en sus sueños por los mallquis, quienes, aconsejados por los apus, le dirían si el objeto acerca del que había sido consultado aparecería o no. Otras veces actuaba como *rapiac*, prediciendo los acontecimientos a partir del movi-

44 AAL, idolatrías 9 (5.15), "Causa de idolatría", Santiago de Maray, fols. 1v-3.

miento de los miembros, que según él transmitían mensajes de los mallquis[45].

Bajo la guía de estos especialistas, las huacas y los mallquis habían emergido fortificados y renovados de la experiencia de la persecución por la Extirpación. En los tiempos precedentes y conforme a su antigua costumbre, los indios habían guardado las huacas en sus propios hogares. La destrucción masiva y las quemas emprendidas por el visitador general Bartolomé Jurado, les habían obligado a adaptar sus prácticas. Se habían llevado las cenizas de los mallquis quemados por Jurado y las habían enterrado, junto con los mallquis supervivientes, bajo la huanca Chuchupuquio. Esta huanca era el "hijo" de Huacrallani. El resultado fue la creación de una nueva relación entre Chuchupuquio y los mallquis, mediante la cual la huanca se convertía en centinela de los restos mortales de los antepasados, lo que sirvió no para debilitar sino para fortalecer aún más su resonancia sagrada. Esta adaptación ideológica funcionó como un acto de desquite por la quema por Jurado del "hermano" de la huanca, Rupaigirca. Alarmado ante el irreductible poder del numen, el cura del momento, Juan de Esquibel y Aguilar, hizo entonces reducir estos restos a cenizas y arrojarlos sin conocimiento de los indios a un río que pasaba a tres leguas de la aldea. Pero este acto de vandalismo espiritual no garantizó el ponerle fin a los poderes del numen, puesto que el río en sí era indestructible.

La brecha más notable en el edificio del sistema nativo radicaba en las crecientes dudas internas experimentadas por Juan Gutiérrez. En ello se encontraba aparentemente solo. Su colega Gonzalo Paico no provocaba dudas acerca de su firme creencia en la significación de su papel. Lejos de ser un charlatán, él había ejercido su cargo, no simplemente para subsistir, sino porque creía auténticamente que podía aplacar al sol, su creador, de esta manera y que, si no, la deidad se ofendería. Pero Gutiérrez no había sentido la misma seguridad. Al princi-

45 Ibid., fols. 3-4.

pio había estado convencido de que la fe crisitana era falsa y que los santos eran *conopas* sólo para los españoles. Sin embargo, después de la muerte de cinco de sus hijos, unos dieciocho años antes, había comenzado a sospechar "en su corazón" que el dios español podía ser más eficaz, razón por la cual había aprendido a rezar. Después de sólo unos pocos días había vuelto a sus antiguos hábitos. Confesó que ahora tenía dudas tanto acerca de los poderes de sus huacas como sobre los misterios de la fe.

Si estos sentimientos de desconfianza habían sido reprimidos por Gutiérrez durante muchos años, otros especialistas religiosos y sus clientes experimentaron inquietudes más fuertes. Un sentimiento de profundo malestar acompañaba la constatación de que los métodos tradicionales estaban fracasando en impedir la erupción de devastadoras epidemias. En respuesta a una repentina epidemia que había atacado la aldea de San Pedro de Pilas, los habitantes hicieron sacrificios a la montaña Huacahuasi. A pesar de estas ofrendas, la epidemia se extendió y muchos de los participantes en estos actos propiciatorios murieron, incluido el cacique que los había ordenado. El testigo Pedro Villanga admitió que había hecho posteriores sacrificios a la misma montaña en compañía de un hechicero, Juan Tomás, quien había "alimentado" con sebo de llama, maíz, sango (especie de gachas) y chicha a cuatro grandes piedras, que decía que eran sus antepasados. También observó cómo Tomás iba a otra montaña, Huamantinga, donde roció una huaca con sangre de cuy y le suplicó de la siguiente manera: "¡Bebe esta sangre, Huamantinga, para que descanse la enfermedad!". Luego, se había llevado una piedra de las montañas a su casa para que sirviera como altar para sacrificios a las huacas. El motivo de ambos sacrificios había sido el de rogar su intercesión a las huacas y la pronta eliminación de la enfermedad de la aldea. Aunque inicialmente el acusado había creído que las huacas tenían el poder de poner fin a las epidemias, posteriormente, cuando aquellos que habían tomado parte en los sacrificios murieron, había quedado profundamente inquieto. El fracaso de las huacas en corresponder en el cumplimiento de sus debe-

res le había dejado inseguro acerca de los poderes reales de sus deidades[46].

En la época prehispánica, el fracaso de las deidades nativas en poner fin a la enfermedad sólo podía haber sido aceptado con resignación, o con la resolución de apaciguar su ira con renovados sacrificios. En el periodo colonial, sin embargo, la existencia de una fuente alternativa de poder sobrenatural permitía a los decepcionados buscar remedio en otras partes. Cuando un curandero nativo no fue capaz de curar a la hija de Diego Pacha, éste se dirigió a la magia cristiana para que le ayudara. Al principio, había confiado en la palabra del curandero de que una roca, la cual había sido antiguamente adorada por sus antepasados, le estaba castigando por su descuido devorando a sus hijos. Pero, cuando fue a la roca con una ofrenda apaciguadora de chicha, le informó por intermedio del curandero de que su niña moriría. Negándose a aceptar esta predicción, y decidiendo que la roca era un fraude, Diego se dirigió a su párroco para denunciar al hombre y, entregando veinte reales como limosna, solicitó una misa por la salud de su hija. Su rechazo hacia la deidad nativa era tan grande que incluso ayudó al cura a plantarle fuego a la roca y a cubrirla con cruces. El fracaso de la huaca en cumplir con sus obligaciones recíprocas ya no era interpretado como una manifestación de su ira sino como un signo de su debilidad. La ineficacia de la huaca provocó una predisposición a recurrir a la magia cristiana, más efectiva[47].

A la altura del siglo XVIII, esta crisis de confianza se había hecho más evidente. Varios testigos dieron testimonio de la creciente desesperación indígena ante la impotencia de las huacas. Martín Felipe había sido enseñado por los ancianos de la aldea que el culto a las huacas era eficaz, pero él y sus con-

---

46 AAL, Idolatrías 5 (2.17), "Declaración de Pedro Villanga", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 1-4v.

47 AAL, Idolatrías 6 (5.5), "Declaración de Don Diego Pacha en razón de las idolatrías del paraje de Cañas en la doctrina de Sallán", 1662, fols. 1v-2.

vecinos sólo lo habían creído así *en ocasiones*. Esta desesperante afirmación no nos indica bajo que circunstancias dejarían los indios de creer en las huacas. No obstante, el testimonio de otros testigos confirma que la propagación de la enfermedad era el factor más poderoso. Sebastián Ripas declaró que, aunque había creído que las huacas tenían el poder de conceder buenas cosechas de maíz o patatas, él no siempre recibía las cosas que había pedido y que por consiguiente "pedía misericordia". Su decepción había comenzado después de que la mayor parte de los que habían ido a rendir culto a las huacas hubieran muerto de peste. De igual manera, las preocupaciones de María Juana estaban relacionadas con la pestilencia que había acometido a los indios más ancianos de su comunidad. En los tiempos antiguos, una huaca en la forma de una llama le había hablado a los indios y le concedía a cada uno lo que había pedido. Pero luego, "todo se había vuelto en contra suya" y todos ellos habían muerto de peste. Sin que le fuera sugerido, la testigo interpretó este acontecimiento como "el castigo de Dios" pues ni una sola llama, a cuya preservación había sido dedicada la huaca, quedó viva en la aldea. La desilusión de estos testigos tenía su origen en el fracaso de las deidades nativas en cumplir con su parte en el trato mutuo secular establecido con la comunidad, en particular, su protección contra la peste[48].

Pero esta retirada de la confianza revela una decepción nativa respecto de las huacas más que indiferencia o increencia total. No se trataba tanto de un rechazo de las huacas como de una desconcertada incomprensión ante su incapacidad de contrarrestar la enormidad de la epidemia. El rechazo se produjo porque los indios todavía esperaban que las huacas les ayudaran y estaban enfurecidos por su fracaso en hacerlo así. Así pues, la Extirpación no modificó las expectativas de los indios en relación con sus huacas. Su furia y desesperación seguían

48 AAL, Idolatrías 14 (3. 11), "Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de san Juan de Churin", 1725, fols. 3v-4, 6v y 9. La epidemia de 1719, por ejemplo, había sido muy extensa y devastadora.

siendo una respuesta totalmente comprensible dentro de la lógica religiosa nativa.

Todavía en el siglo XVIII, si bien el mundo religioso andino había entrado en una crisis de desconfianza en sí mismo, no había sido destruido. Si las comunidades nativas habían adoptado estrategias para resistirse a las interferencias en sus prácticas y habían permitido que tuvieran lugar adiciones, adaptaciones y transformaciones en esas mismas prácticas, el entramado conceptual fundamental no había sido reemplazado. Las prácticas religiosas nativas durante el primer tercio del siglo XVIII todavía guardaban cierta consistencia respecto de su pasado precolombino y proto-colonial que daba testimonio de su resistencia frente a la Extirpación. Sobre todo, todavía existían ritos *comunales*, emprendidos para asegurar la supervivencia *colectiva* de sus participantes. Más aún, el propósito declarado de estos ritos estaba estrechamente conforme con los paradigmas indígenas, puesto que dichos ritos tenían lugar para el mantenimiento de la buena salud y de la fertilidad del ganado. Estas ceremonias no eran simplemente retrocesos aislados a un tiempo pasado: representaban una reafirmación simbólica de las creencias compartidas y de los sistemas de valores heredados del pasado aborigen[49].

Dichas ceremonias reflejaban la firme creencia de que sólo ritos *colectivos* podían asegurar la supervivencia del conjunto de la comunidad. El especialista religioso Pedro de la Cruz dedicó su cargo al mantenimiento del culto *grupal* de dos imágenes de piedra, Apulibiac y Apulibiac Cancharco. De igual manera, las ceremonias presididas por los especialistas Juan de Rojas y Francisco Libiac Cóndor contaban con la asistencia de la mayor parte de la aldea. El vínculo primigenio entre los ritos sagrados y el futuro del ganado quedaba de manifiesto en la doble responsabilidad ejercida por Rojas, como el especialista religioso en jefe y, a la vez, el guardián de los rebaños de la

---

49 Cfr., particularmente, AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", Santiago de Carampoma, 1723, fol. 4.

aldea. Los habitantes de San Agustín de Canin celebraban también ritos de culto colectivo. La especialista religiosa María Tincya oficiaba los sacrificios en un lugar llamado Canin Tacray ("La Casa de los Antiguos"), que estaba ubicada frente al hogar ancestral de la aldea, en presencia de "todos los indios de la aldea", quienes venían a sacar provecho en persona de los consejos de tres imágenes de piedra. Los actos de culto ritualizaban el "matrimonio" de las jóvenes ayudantes de Tincya con las imágenes de piedra. Finalmente, más de cincuenta indios de la aldea de San Antonio de la Lancha habían participado en el culto de una superficie rocosa en una colina llamada "la Cuesta del Visitador" o "del Inquisidor", cuyo extraordinario nombre presumiblemente conmemoraba una anterior visitación (claramente sin éxito)[50].

La resistencia de las prácticas religiosas nativas todavía se basaba no meramente en una habilidad para sobrevivir o "persistir" sino en la capacidad de adaptarse a la represión. Estas declaraciones revelan menos un debilitamiento que un fortalecimiento del papel de los apus y huacas como respuesta a las incertidumbres de la vida colonial. Pedro de la Cruz hacía ofrendas a Libiac Cancharco a cambio de que éste atendiera las necesidades de la comunidad. Entre éstas se contaban no sólo la provisión de buenas cosechas, sino también la seguridad de que el cura se olvidaría de cobrar las cuotas de la cofradía o no regresaría de Lima. Así, irónicamente, el poder del cura, el mayor enemigo de las deidades nativas, podía ser contrarrestado con la mayor efectividad por la súplica a una fuente alternativa de poder sobrenatural, los apus a quienes el sacerdote buscaba destruir. La combinación por el sacerdote católico en su propia persona de la autoridad tanto religiosa como política, tenía su equivalente en la doble función de De la Cruz como especialista religioso y *quipucamayoc* de la aldea (experto en el registro

50 AAL, Idolatrías 13 (3.10), "Autos contra Pedro de la Cruz, alias Quiñones, y Francisco Bartolomé, por delitos de idolatría", San Agustín de Canin, 1724, fols. 3v-4v y 7-9; AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fol. 13; AAL, Idolatrías 14 (3.13), "Causa de idolatría contra indios de la doctrina de Santiago de Andajes", 1725, fol. 5.

de la información mediante el sistema nativo de cuerdas anudadas que había sido tanto el sistema de contabilidad como de memoria colectiva del Imperio Inca). Éste conocía, por ejemplo, la población total de la aldea (más de cuatrocientas personas), las posesiones materiales de cada habitante y el montante total de las contribuciones de cada uno. Como resultado de su doble papel, De la Cruz ostentaba una posición extremadamente privilegiada como guardián tanto del conocimiento material como del sobrenatural. Una posición tal fortalecía su papel como rival del sacerdote católico[51].

Los indios de Carampoma habían respondido a la persecución de sus especialistas religiosos manteniendo un guardián de las huacas en la clandestinidad, aislado de la contaminación del cristianismo, quien les animaba en sus ritos nativos clandestinos. La rotación anual del cargo entre los candidatos apropiados facilitaba la ocultación del individuo. Este *marcaioc* o "alférez" era el responsable de las necesidades básicas de la comunidad. Cuando había una escasez de agua, subía a las montañas a convocar las lluvias; cuando había inundaciones, empleaba ritos nativos para poner fin a las lluvias. Patrocinaba las ceremonias y procesiones públicas nativas con el apoyo de los alcaldes, con tal secreto que ni el cura ni el corregidor lo sabían jamás. Le estaba prohibida cualquier tipo de subordinación, religiosa o política, a las autoridades coloniales. Eludía el pagar tributo, puesto que el resto de la comunidad contribuía en su lugar, y nunca asistía a misa, dado que se creía que la propiciación del dios cristiano destruiría las cosechas. Las festividades cristianas de la aldea estaban subordinadas a las nativas. Así el día más importante para los ritos indígenas, cuando más de cincuenta o cien llamas eran sacrificadas a los muertos, era el día después de la fiesta de Santiago. El día del santo, antes de ir a la antigua aldea donde habían vivido anteriormente, todos los indios de Carampoma se congregaban en un lugar elevado donde había una cruz. Desafiando al símbolo de la victoria cristiana, danzaban y celebraban sus ritos nativos antes de

---

51 AAL, Idolatrías 13 (3.10), "Autos contra Pedro de la Cruz", fols. 7v-8.

ir a un gran lago cerca de la vieja aldea donde celebraban sus cultos toda la noche. La celebración cristiana era hábilmente reducida a una posición secundaria dentro de la jerarquía mental nativa[52].

El sistema religioso nativo se mostró frecuentemente proclive a acomodar elementos cristianos dentro de sus estructuras. Los hermanos indígenas de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad habían realizado ofrendas en su propia estancia a las huacas de Juan de Rojas, para fomentar la fertilidad de su ganado. Hasta los miembros de las confraternidades cristianas podían ser integrados dentro del sistema religioso nativo[53].

La principal respuesta nativa al cristianismo fue domesticar la tradición religiosa foránea, incorporar sus deidades dentro de un marco indígena y, así, domarla. De esta manera, ninguna religión absorbía a la otra; pero, entonces, tampoco eran simplemente yuxtapuestas: eran articuladas en una relación simbiótica, por la cual un sistema era subordinado al otro. Entre las comunidades marginadas que fueron víctimas de la Extirpación, la síntesis cristiana había sido subordinada a la síntesis nativa, si bien ambas funcionaban como fuentes alternativas de apoyo sobrenatural.

La persecución dejó su huella en la religión andina. Posiblemente, el efecto más importante fue el de forzar adaptaciones en el papel del especialista religioso nativo. El especialista religioso precolombino se caracterizaba por una multiplicidad de funciones, bien ejercidas por separado o combinadas en un único oficiante. Era el interlocutor con los seres sagrados, el intérprete de sus deseos, el transmisor de los mitos, el guardián de las huacas y mallquis, el oficiante en los sacrificios, el confesor, el curandero, hechicero y adivino. Todas estas funciones

---

52 AAL, Idolatrías 14 (3.15), "Causa contra Francisco Julcarilpo", Santiago de Carampoma, 1730, fol. 11.

53 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fol. 15v.

persistieron en el periodo posterior a la Conquista, aunque algunas se hicieron más o menos importantes, otras nuevas se añadieron y otras fueron ejercidas de manera diferente. Por ejemplo, la persecución de los ritos nativos de culto y su consiguiente refugio en la clandestinidad confirieron una creciente significación al papel de especialista como organizador de ceremonias. Al mismo tiempo, para mantener su autoridad, el especialista demandó que su grey le solicitara permiso para participar en ceremonias cristianas, incluyendo así en apariencia el culto cristiano dentro de su propia jurisdicción religiosa. Otra función que se hizo cualitativamente diferente como resultado de las persecuciones fue la de "dogmatizador", o transmisor de las creencias y ritos tradicionales del mundo nativo. Esta función educativa se convirtió en una agresiva defensa contra los ataques del cristianismo. Estrechamente relacionada con ella estaba una función enteramente nueva, la de "antidoctrinero". Ésta consistía en la labor de contra-evangelización y de refutación del dogma y el culto cristianos. Algunos de los métodos cristianos de propaganda fueron adoptados para complementar los métodos tradicionales. El antidoctrinero destruía los símbolos cristianos y se aseguraba de que los indios participaran lo menos posible en el culto cristiano[54]. Una característica del especialista religioso nativo colonial era la combinación en un sólo individuo de una gran variedad de funciones (adivino, curandero, hechicero). Es imposible saber con certeza si esto representa una continuidad o una desviación respecto de las pautas prehispánicas[55]. No obstante, la crisis en el reclutamiento de especialistas que caracterizó el periodo colonial debe de haber incrementado la tendencia de los sujetos a desempeñar un buen número de papeles.

Adaptándose en gran variedad de formas, el papel del especialista nativo fue revitalizado como protagonista del renovado sistema religioso indígena. Las creencias y ritos nativos

---

54 Duviols aborda algunas de estas funciones en *Cultura andina*, lxxvi.

55 Según Cristóbal de Molina, estas diversas funciones estaban separadas en la época precolonial. Bernand y Gruzinski, *De l'idolâtrie*, p. 119.

se adaptaron igualmente con el fin de resistirse al ataque del cristianismo. En fecha tan tardía como la tercera década del siglo XVIII, la síntesis nativa todavía abarcaba la esfera pública. Pero esta reafirmación del sentimiento nativo de la realidad, a través de ceremonias colectivas de culto, quedó progresivamente circunscrita. Primeramente, estaba cada vez más restringida a las comunidades más marginales. En segundo lugar, dentro de estas comunidades, quedó cada vez más confinada a la clandestinidad. Y, en tercer lugar, incluso dentro de estos límites, su incumbencia quedó cada vez más comprometida. No había área dentro del mundo sobrenatural sobre la que ejerciera un monopolio indiscutido.

Sin embargo, dentro de estas restricciones, el marco intelectual y metafísico dentro del que las creencias y ritos nativos estaban situados (por mucho que éstos hubieran sido transformados) no había sido abandonado. El destino del individuo, la comunidad y las deidades no había sido atomizado, sino que permanecía interrelacionado. Aunque la preocupación por la eficacia de los ritos nativos había ido creciendo, esto se manifestaba en ira, confusión y desesperación más que en indiferencia o absoluta increencia. Era como si un profundo sentimiento de haber sido traicionados hubiera forzado a determinados individuos a recurrir al sistema religioso foráneo como un acto de venganza o desquite. Así, la esfera de competencia de las deidades nativas había sido progresivamente circunscrita, pero no había sido eliminada. Los nativos andinos podían haber perdido su confianza en la capacidad que tenían las deidades nativas de protegerles, pero no habían abandonado su fe en su existencia misma. Esta fe irreductible e inextirpable en las entidades sagradas nativas era la prueba más clara de que el "desencantamiento" del mundo religioso nativo buscado por la Extirpación no se había producido. De hecho, la fe en sus propias entidades sagradas cristianas, que los sacerdotes españoles pretendieron inculcar en los indios, puede muy bien haber reforzado la creencia en sus homólogos andinos. El intento de descalificar a todas las entidades sagradas andinas como "cosas" puede perfectamente haber fallado porque dicho razona-

miento materialista era incompatible con los misterios de la fe cristiana[56].

56 Ibid., p. 189. Cfr. también MacCormack, *Religion in the Andes*, pp. 180-81. La autora apunta que el absoluto naturalismo de las imágenes religiosas españolas invitaba a los andinos a entenderlas como las huacas de los cristianos, y encontraban en ello una autorización para el culto de sus contrapartidas andinas.

Capítulo Seis

LA IDOLATRÍA REDESCUBIERTA

5

EP

CASTIGA CRVEL MEN

de los dhos p.e a los niños de cinco años a de entrar
a la doctrina de cinco años a de salir a las comu
nidades y obligaciones en tiendase muchacho
q̃ no muchacha

muchachos de la doctrina de ys años q̃ no pase a mas

do trina

castiga

Si... el penitente no ha tenido error en el entendimiento ni afecto en la voluntad de dar culto divino a las criaturas, sino que sólo hizo materialmente lo que vio hacer a otros o lo que sus padres le enseñaron... no es idólatra ni apóstata formal, sino material en la apariencia. Desta tercera especie de idólatras juzgo que son los más de los indios, cuyo discurso es tan corto, que no saben ni entienden lo que significan aquellos sacrificios y ofrendas.

-Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito, *Itinerario* (1668).

Todos los indios de la aldea de Pachangara han incurrido en el crímen de idolatría... por averle quitado la adoración a Nuestro Dios dándosela a guacas diabólicas.

- Pedro de Celís, Visitador General de la Idolatría, *Idolatrías* (1725).

I

En enero de 1725, el nuevo arzobispo de Lima, Diego Morcillo Rubio de Auñón, nombró al primer visitador general para la extirpación de la idolatría desde las campañas de mediados del siglo XVII[1]. Pedro de Celís y La Vega era, como sus predecesores, un *doctrinero* ordinario[2]. El decreto de su nom-

1 La década de 1690 vio el nombramiento de jueces eclesiásticos e incluso de jueces nombrados especialmente "para la averiguación de los indios idólatras brujos hechiceros y supersticiosos", pero no se produjo una restauración del título de Visitador General de la Idolatría, ni la extensión de la jurisdicción de los mencionados jueces más allá de la localización inmediata de sus pesquisas, ni, por supuesto, al arzobispado al completo. Cfr., por ejemplo, AAL, Idolatrías 12 (5.27), "Cartas de Don Martín Sosa y de Don Antonio Ilario de Sosa, principal del pueblo de Vichaycocha del repartimiento de Pacaraos", 1697, fol. 7.

2 Celís fue cura de Pacchu y juez eclesiástico y vicario-general en las provincias de Checras y Cajatambo. AAL, Idolatrías 14 (3.11), "Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de San Juan de Churin", fol. 1.

bramiento extendía sus responsabilidades a todo el arzobispado. Sin embargo, las investigaciones que condujo bajo esta comisión estuvieron circunscritas a un puñado de *doctrinas* dentro de la provincia de Cajatambo y, hasta donde podemos deducir de los documentos existentes, fueron de una duración tan limitada que después de 1725 no encontramos más huellas de ellas. Hasta la suerte de Celís después de esta fecha es desconocida. Tampoco, a pesar de la existencia de procesos aislados posteriores, hay pruebas de campañas ulteriores cualesquiera en Cajatambo o en otras provincias. Aquí reside una paradoja esencial, una contradicción incluso que resolver. Si la preocupación por la "persistencia" de las prácticas religiosas nativas era tan grande, que se resucitó una campaña de extirpación, ¿por qué ésta se sumió tan rápidamente en el olvido?

La repentina aparición de una renovada campaña de extirpación y su igualmente precipitada desaparición estaban estrechamente relacionadás con el corto periodo de archiepiscopado de Morcillo. Habiendo sido electo a la sede en 1723, después de la muerte del arzobispo Antonio de Soloaga el año anterior, Morcillo sólo pudo asumir la mitra en 1724, seis meses antes del nombramiento de Celís. Este retraso fue indudablemente resultado de la prolongación hasta 1724 de su ejercicio del cargo de virrey, que había asumido en 1720[3]. Los primeros indicios serios de la persistencia de las prácticas religiosas nativas fueron transmitidos al arzobispado en abril de 1723 por Toribio de Mendizábal, el cura de Santiago de Carampoma, en la provincia de Huarochirí[4]. Aunque se iniciaron investigaciones preliminares, la transformación de esas pesquisas en una campaña contra la idolatría propiamente dicha tuvo lugar solamente después del acceso del nuevo arzobispo a su sede. Las "idolatrías" descubiertas por Celís en octubre de 1724 llevaron a su nombramiento como visitador general a comienzos de 1725.

---

3 Morcillo ya había sido prelado de Charcas y había ocupado el puesto de virrey del Perú en dos ocasiones, en 1716 y entre 1720 y 1724. Cfr. Egaña, *Historia de la Iglesia*, 2: 816-17.

4 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", Santiago de Carampoma, 1723, fol. 1.

La reanudación de las campañas contra la idolatría en el tercer decenio del siglo XVIII, dependía tanto de la iniciativa personal del arzobispo Morcillo, como el inicio de las campañas de comienzos y mediados del siglo XVII había dependido de Lobo Guerrero y Villagómez. Es menos fácil, sin embargo, demostrar las razones del repentino fin de las investigaciones de idolatría. La muerte de Morcillo en 1730 puede haber privado a las investigaciones de un patrocinador necesario. Pero sigue en pie la pregunta de por qué las pesquisas aparentemente finalizaron en 1725, varios años antes de la muerte del arzobispo. Debe de haber razones más profundas para la parálisis de la campaña.

No podemos llegar a la conclusión de que la campaña antiidolátrica vacilara porque la Iglesia ya no se tomaba en serio la amenaza de la disidencia religiosa. La celeridad del nombramiento de Celís, seguida de cerca por el raudo progreso de sus investigaciones, no puede dejar dudas acerca de la seriedad con que la Iglesia tomaba en consideración la persistencia de las prácticas religiosas nativas. Así, pues, si la ola de represión durante 1724 y 1725 fue efímera y extremadamente limitada en su extensión geográfica, todavía merece el epíteto de "campaña de extirpación". La resurrección del título de Visitador General confería a su detentador todos sus poderes anejos. Celís fue autorizado no sólo a tomar declaraciones sino también a absolver a los acusados o a dictar sentencia e infligir castigos sin consulta previa. Todos los curas y vicarios recibieron instrucciones de no poner ningún obstáculo al ejercicio de su autoridad; cualquiera que así lo hiciera podía recibir castigos legales a discreción del visitador. La única restricción impuesta a su jurisdicción era el requerimiento de que todos los acusados debían de ser enviados a Lima para la determinación final de su sentencia[5].

Los métodos de Celís eran un reflejo de los de anteriores

5 AAL, Idolatrías 14 (3.11), "Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de San Juan de Churin", fols. 1-3.

campañas de extirpación. Viajaba con su equipo extirpador de notarios y ayudantes, y dirigía sus investigaciones según las reglamentaciones establecidas por Arriaga y Villagómez. Se instaban las denuncias mediante el procedimiento familiar de la emisión de una carta de edicto. El auto de fe era empleado para proporcionar un contexto ritual a la expresión de contrición. Por ejemplo, más de doscientos aldeanos de Pachangara fueron absueltos en masa en un auto de fe público celebrado en la iglesia de su aldea. Los castigos administrados recordaban a los de mediados del siglo XVII por su severidad. Los principales dirigentes eran desterrados a obrajes, mientras los aldeanos varones comunes recibían cuarenta azotes en público y los ancianos veinticinco[6].

Pero lo que por encima de todo caracterizó a estos acontecimientos, como un auténtico renacimiento de la campaña de extirpación, era la ideología que les servía de base. Celís fue nombrado "Visitador General para la extirpación de la idolatría en todo nuestro arzobispado", con el poder de investigar, juzgar y absolver a los culpables de "idolatría, superstición y hechicerías"[7]. El nombramiento surgía de la convicción por parte de Morcillo de que muchos indios del arzobispado "han vuelto a reincidir en el pecado de la idolatría, guardando y usando de los ritos y ceremonias de sus progenitores gentiles". Tres conclusiones pueden extraerse de la redacción del edicto: la primera, que todavía a la altura de la década del 1720 las autoridades eclesiásticas estaban seriamente preocupadas por la existencia continuada de creencias y ritos religiosos nativos; la segunda, que el fenómeno era percibido aún como extendido y no localizado, contaminando el arzobispado entero; y la tercera, que la disidencia religiosa era todavía percibida dentro del marco clásico de idolatría y hechicerías. El edicto archiepiscopal manifiesta una fuerte continuidad en ideas del siglo XVII al XVIII.

---

6 Ibid., fol. 21; AAL, Idolatrías 14 (3.13), "Causa de idolatría contra indios de la doctrina de Santiago de Andajes", 1725, fol. 18v.

7 AAL, Idolatrías 14 (3.11), "Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de San Juan de Churín", fol. 1.

La persistencia de una estrecha identificación de los pecados de idolatría, superstición y hechicería queda en evidencia en las cartas de edicto emitidas por Celís a su llegada a las aldeas indias. Los indios recibieron órdenes de denunciar a todos aquellos que fueran "brujos, sortílegos, idólatras o hechiceros". Hasta cierto punto, los edictos distinguían entre estas categorías. Los idólatras eran presumiblemente (aunque no se afirmaba explícitamente) quienes ofrecían sacrificios de sangre animal a las huacas en lugares públicos o secretos. En la categoría de brujos y hechiceros caían los que lanzaban hechizos profiriendo ciertas palabras o nombres, o manipulando ciertas substancias (tales como una tierra coloreada llamada *anaipullo*, pequeños sapos llamados *guacanpache* o piedrecillas denominadas *conopas*). Luego estaban los que practicaban "otras supersticiones". Con mucho, la mayor parte de las prácticas condenadas por los edictos se incluían en esta subdivisión. Había quienes, por ejemplo, convocaban nubes de tormenta o arrojaban piedras en el agua cuando comenzaba a llover; los que realizaban danzas prohibidas cuando iban a la mita o a limpiar sus acequias, los que en la época de la siembra vertían chicha o esparcían coca sobre sus cultivos y se abstenían de consumir carne y ají, en la creencia de que sólo mediante dichas ceremonias podrían lograr cosechas más abundantes; y aquellos que efectuaban acciones "ridículas", tales como arrancarse las pestañas y arrojarlas al viento o apilar piedras para asegurarse buena suerte. La idolatría clásica —la rendición de culto a las huacas— se entendía que continuaba exactamente como en tiempos paganos, con los antiguos ritos y ceremonias conservados y valorados por encima del culto del dios cristiano. Los delincuentes eran considerados como culpables no solamente del acto sino también de la *intención* de rendir culto a criaturas. Ya que esa misma intención se veía latente en las otras categorías de delitos —los cuales eran hechicerías o supersticiones propiamente dichas—, se convirtieron éstas en idólatras por asociación. Así, la veneración de las huacas representaba sólo un tipo de delito, difícilmente distinguible de los otros. Incluso el hecho de arrancarse las pestañas y lanzarlas al viento era considerado tan idolátrico (o supersticioso) como la adoración de ídolos. Todos estos delitos fueron agrupados conjuntamente, sin intento alguno de diferenciar grados

de idolatría o superstición, o de distinguir entre idolatría y hechicería. Así, pues, en fecha tan tardía como la década de 1720, se consideraba que los indios atribuían rasgos divinos a los objetos de sus ceremonias. No había habido una redefinición del pecado de idolatría, ni tampoco existía una mayor tolerancia hacia las "supersticiones" indias[8].

El mismo idioma de la idolatría y la apostasía determinaba la redacción de las acusaciones presentadas contra transgresores concretos. Los aldeanos de Pachangara fueron condenados por Celís por el pecado de idolatría, en base a que había reemplazado a Dios como objeto de culto por huacas diabólicas[9]. El mismo entramado ideológico prevaleció cuando los acusados fueron llevados a Lima para las vistas judiciales ante el promotor fiscal, Mateo Salazar y de la Serna. Juan de Rojas y Francisco Libiac Cóndor fueron acusados de "herejía, apostasía e idolatría" por rendir culto a piedras sagradas, a las que habían atribuido "divinidad y omnipotencia". Su pecado no eran simplemente las acciones idolátricas sino también la intención idolátrica. Los inculpados habían creído realmente que adorando estas piedras y sacrificándoles animales, chicha y coca, podrían mantener y aumentar su ganado. La veneración implícita de los antepasados, de quienes habían sido heredadas las piedras sagradas, constituía no sólo una *adoración vana* sino también una idolatría. Ambos acusados iban a ser condenados por sus actividades evangelizadoras, en cuanto que habían animado a otros indios de la aldea a reunirse y rendir culto a las piedras, predicándoles que salvaguardarían sus vidas e incrementarían sus ganados. Por último, habiendo sido ya castigados anteriormente por dichos delitos, eran culpables de recaída en la idolatría[10].

---

8 Véase el edicto emitido en San Antonio de la Lancha; AAL, Idolatrías 14 (3.13), "Causa de idolatría contra indios de la doctrina de Santiago de Andajes", fol. 2. Véase también el edicto promulgado en la aldea de Santo Domingo de Nava; AAL, Idolatrías 14 (3.11), "Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de San Juan de Churin", fols. 2v-3.

9 AAL, Idolatrías 14 (3.11), "Causa de idolatrías contra los indios de la doctrina de San Juan de Churin", fol. 21.

10 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fols. 34 y 36.

Las desviadas prácticas religiosas del acusado Pedro de la Cruz (o Quiñones) fueron conceptuadas no sólo como idolatría sino también, (puesto que era un cristiano bautizado) como herejía y apostasía. De la Cruz había mostrado intenciones de rendir culto a ídolos de piedra al hacer ofrendas de sangre animal y humana, en la creencia de que podían así asegurarse abundantes cosechas y otorgar buena fortuna al *lactacamayoc* (mayoral de la aldea). También había instado a sus convecinos indios a participar en ceremonias idolátricas. Igualmente importantes eran la insinceridad y falta de arrepentimiento del acusado. Ya hemos mostrado anteriomente que muchos acusados tuvieron éxito en socavar las acusaciones en su contra afirmando su falta de convencimiento en sus propias acciones, y confesando que éstas estaban motivadas por bajos intereses materiales. Como Juan Vásques antes que él, De la Cruz revisó su testimonio para retratarse a sí mismo como un embustero más que un idólatra. Sin embargo, al contrario que Vásques, De la Cruz no logró convencer a sus interrogadores, porque sus excusas no estaban acompañadas de una sincera contricción. Más aún, sus afirmaciones eran desesperadamente inconsistentes. Mientras había confesado a Celís que había oficiado durante nueve años "brujerías e idolatrías", negó esta confesión anterior cuando fue llevado ante el promotor fiscal. Era cierto que una mujer india le había enseñado a consultar una piedra en su casa para saber si habría buenas cosechas, pero, por supuesto, la piedra nunca había respondido. Él sabía bien que las piedras no podían hablar. Si había llevado a los indios a creer lo contrario, había sido un mero embuste. Cuando se le recordó su testimonio ante Celis, admitió que, después de todo, era el sacerdote principal en el culto de las piedras, pero insistió en que había estado motivado siempre por la recompensa económica. Para mantener las apariencias, había personificado la voz de los apus mientras se mantenía escondido en un lugar apartado de los indios, y había mentido en las respuestas que daba con el fin de engañarlos. Negó haber oficiado sacrificios humanos y dijo que no podía recordar si testificó anteriormente haber estado presente en el sacrificio de un anciano. El promotor interrogó estrechamente a De la Cruz acerca de su papel en los sacrificios rituales hechos por Juan Batista al "todopoderoso"

Apu Quichunque para recobrarse de una enfermedad. De la Cruz reconoció que Batista le había interrogado acerca de su enfermedad, pero negó haberla atribuido a la cólera del apu o haberle aconsejado a aquél que efectuara sacrificio alguno. Al contrario, el propio enfermo había decidido hacerlo y para este propósito se había valido de los servicios del acusado, quien había cortado la garganta del cuy en su nombre y había ungido la piedra con sangre. El no había creído de verdad que mediante este sacrificio Batista alcanzaría un remedio a su enfermedad, y lo había hecho solamente con la intención de proseguir con su engaño. Así, pues, astutamente, De la Cruz se presentó a sí mismo como alguien meramente aquiescente con las demandas que le había planteado Batista, en vez de iniciador de los sacrificios idolátricos[11].

Pero, lejos de exculparse, la retractación de su anterior confesión se convirtió en otra seria acusación en su contra. El fiscal declaró que su argumentación de que la primera declaración le había sido extraída bajo presión era falsa y maliciosa, puesto que el castigo que se le había aplicado no llegaba a seis azotes. Sus confesiones iniciales debían de ser aceptadas porque, según todas las autoridades en derecho penal, la primera confesión era la que condenaba o absolvía a un prisionero. La segunda deposición hecha por De la Cruz, en la que negaba lo que había declarado en la primera, era premeditada y orientada exclusivamente a librarle del castigo. En cualquier caso, incluso en esta confesión se implicaba a sí mismo en varios delitos de idolatría. Su transparente falta de sinceridad arrojaba dudas sobre su afirmación de que simplemente buscaba engañar a los indios por razones económicas. Pero su mayor pecado era su tenaz negación del "pacto implícito y explícito con el Diablo" que había mantenido al hablar con sus ídolos. Para obligarle a declarar toda la verdad y a descubrir a sus cómplices, el promotor recomendaba someterlo a tortura. Más que sus

11 AAL, Idolatrías 13 (3.10), "Autos contra Pedro de la Cruz, alias Quiñones, y Francisco Bartolomé por delitos de idolatría", San Agustín de Canin, 1724, fols. 7-9, 21-24v y 26-29.

idolatrías, su negativa a ofrecer una cooperación plena y un arrepentimiento verdadero le valieron un severo castigo por parte de las autoridades[12].

Queda claro que la renovada campaña de 1725 quedó abortada, no porque las autoridades eclesiásticas no se tomaran en serio la "persistencia" de la "idolatría", sino más bien porque las persecuciones por idolatría fueron víctimas de ciertas contradicciones en la ideología y métodos de la Extirpación. Había dos contradicciones principales que socavaban los cimientos de las persecuciones de la idolatría y contribuían a subvertir el cargo de idolatría. La primera residía en la incertidumbre acerca de la condición de verdaderos apóstatas de los acusados, la segunda en la significación, cuyo valor quedaba sin decidir, de los testimonios motivados por la mala voluntad hacia alguien.

Las campañas de extirpación se fundaban en el convencimiento intelectual de que sus víctimas eran idólatras y apóstatas. El lenguaje que imbuía a las persecuciones enmarcaba las acusaciones en esos términos. Pero, cada vez más, la defensa de los indios optaba por discutir su condición de apóstatas. A mediados del siglo XVII, como hemos dejado de manifiesto, el papel asignado a la defensa era poco menos que una formalidad. Pero desde el 1690, y especialmente en la década del 1720, la defensa se convirtió en algo más profesional. La frecuencia cada vez mayor de juicios por idolatría celebrados en Lima contribuyeron significativamente a ello. Los argumentos presentados por la defensa podían ser tan convincentes como para dar como resultado la absolución de los acusados o, al menos, una significativa reducción de su sentencia. Sobre todo, al discutir que los acusados fueran apóstatas, se cuestionaba el cargo de idolatría.

Dado que la mayor parte de los inculpados confesaban invariablemente sus prácticas religiosas nativas, la acusación de

---

12 AAL, Idolatrías 13 (3.10), "Autos contra Pedro de la Cruz", fols. 30-33.

idolatría no podía ser negada explícitamente. En lugar de ello, la defensa alegaba que ninguna apostasía real podía haber sido cometida en un estado de ignorancia de la fe. Por ejemplo, el procurador de los naturales, Francisco de Ávila y Torres, rechazó la calificación hecha por el promotor de De la Cruz y Francisco Bartolomé como genuinos apóstatas en base a su incapacidad, su tosquedad y su relativa ignorancia de la fe. De la Cruz desconocía claramente el Credo y los Mandamientos: por lo tanto, si no era consciente de las leyes divinas, no podía cometer apostasía por vulnerarlas. Dotado de un auténtico conocimiento de los misterios y preceptos de la fe, no hubiera cometido sus delitos (a los que, contradiciéndose a sí mismo, el procurador se refería como "apostasía"). El remedio más efectivo no era el castigo, sino una mayor instrucción. Una argumentación similar fue presentada en favor de Bartolomé. Aunque éste podía aparentemente recitar sus oraciones y estaba familiarizado con parte al menos de la doctrina cristiana, aún así padecía de una espantosa ignorancia, puesto que sólo reproducía lo que había aprendido, sin entenderlo. Con un auténtico conocimiento, no hubiera cometido "idolatría"[13].

En defensa de Rojas y de Libiac Cóndor, Carvajal alegó que su ignorancia y su cooperación de buen grado durante el juicio les hacían merecedores de misericordia. Era cierto que habían confesado y se habían auto-incriminado, pero como "cristianos nuevos", recientemente convertidos, merecían una menor severidad en razón de su pobre capacidad de entendimiento. Después de todo, estaban totalmente arrepentidos de sus crímenes y estarían mejor servidos con una instrucción en la fe que evitara la repetición de sus errores. En efecto, la acusación de idolatría quedó cuestionada por estos argumentos, puesto que la pena impuesta a Libiac Cóndor por el provisor, Pedro de la Peña, fue extraordinariamente indulgente en relación con la gravedad de la acusación. No iba a ser desterrado, ni encarcelado: en lugar de ello, sufriría azotes públicos diarios durante cuatro días y pagaría una multa de veinticinco pesos. Esta mo-

13 Ibid., fols. 38-39.

deración provenía del arrepentimiento del acusado y de su promesa de vivir como un mejor cristiano. Como en el caso de los juicios del siglo XVII, los inculpados que cooperaban durante el interrogatorio podían aguardar una relativa benevolencia[14].

Lo especialmente notable es que, casi doscientos años después de la Conquista y de más de cien de las primeras campañas de extirpación, los indios pudieran todavía ser presentados como "cristianos nuevos" o conversos recientes. Todavía prevalecía una dicotomía paradójica dentro de la ideología de la Extirpación. Los indios seguían siendo culpables del cargo de idolatría, tanto de acto como de pensamiento: el procurador no ayudaba a despejar la confusión, sino que continuaba refiriéndose al delito de sus clientes como "apostasía" a la vez que negaba su existencia ("con un auténtico conocimiento de los misterios y preceptos de la fe, ellos no hubieran cometido apostasía"). Sin embargo, la responsabilidad de los indios era limitada en razón de su ignorancia y poca instrucción. Esta línea de defensa nunca había sido desarrollada o aplicada coherentemente con anterioridad. De hecho, estaba en contradicción directa con la aplicada en favor de otros inculpados. El abogado defensor de Juan Vásques, por ejemplo, alegó que el sólido conocimiento que éste tenía de la fe indicaba que no podía ser un herético. Sin embargo, ahora el procurador optaba por mantener que la ignorancia de la fe era igualmente incompatible con la herejía. Ambas argumentaciones adolecían de debilidad, pero la última era particularmente subversiva y amenazaba con minar toda la construcción ideológica de los juicios por idolatría. Si el delito de "idolatría" o "apostasía" no podía ser cometido con un auténtico conocimiento de la fe, entonces, por definición, los practicantes de ritos nativos no eran "idólatras", porque sus delitos provenían de su falta de verdadero conoci-

14 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fols. 49 y 56. No se ha conservado la sentencia contra Juan de Rojas, pero debe de habérsele infligido un castigo similar. Tampoco conocemos el castigo sufrido por De la Cruz.

miento de la fe. Si se aceptaba este argumento, cualquier indio podría practicar ritos religiosos nativos sin convertirse en apóstata y seguía siendo, en lugar de ello, un cristiano pobremente instruido. Así, los argumentos presentados por la defensa actuaban como socavadores de los cimientos sobre los que se había edificado la ideología de la Extirpación.

El asunto se vio complicado aún más por las ambigüedades de unos testimonios, de los que en muchos casos estaba probado que tenían su origen en una enemistad hacia los acusados. La creciente profesionalización de los juicios, que se produjo con el traslado a Lima, desenmascaró aún más claramente los motivos maliciosos que se escondían detrás de muchas de las pruebas presentadas en las acusaciones. Pero estos motivos resultaron ser contraproducentes, puesto que el origen de una acusación por motivos de enemistad era objeto de contestación. La manipulación de los juicios de idolatría por las comunidades para solventar sus propias disputas internas, amenazaba con minar su efectividad, tanto como medio de eliminar rivales odiados como como medio de eliminar los ritos indígenas. Así, los juicios se convirtieron en "auto-incumplidores": traicionaban ellos mismos sus propósitos iniciales, visibles u ocultos.

Los dos procesos judiciales de extirpación celebrados en Carampoma en 1723 y 1730 (los cuales, dicho sea de paso, anteceden y son consiguientes a la campaña de 1724-25) tuvieron su origen en las divisiones faccionales de la comunidad. Como en el caso de los procesamientos del siglo XVII, las profundas divisiones entre los protectores de los ritos nativos y sus oponentes habían desembocado en una crisis. Dos sucesivos caciques *segundas personas*, Lorenzo Batista Canchocapcha y su sucesor Francisco Julcarilpo, habían intentado interferir en las prácticas religiosas tradicionales de sus comunidades. El segundo era un ambiguo protector de los ritos nativos, dispuesto a testificar contra los especialistas religiosos de la comunidad; y el primero era un opositor inequívoco a las ceremonias indígenas. Las enemistades que ambos se habían ganado dentro de Carampoma fueron el determinante principal de los juicios por

idolatría, provocando en primer lugar la persecución pero también invalidando la acusación a la que habían dado motivo[15].

El enfrentamiento entre Batista y los nativistas estalló violentamente y sacó a la luz la existencia de ritos clandestinos. Una noche, en un año no especificado anterior a 1723, Batista cogió a los indios *in fraganti* en medio de sus ritos nativos. Dirigidos por el especialista religioso nativo Juan de Rojas, los indios apedrearon y golpearon con tal violencia al cacique que éste murió posteriormente a causa de sus heridas. Este ataque provocó una investigación por idolatría, en la cual Rojas fue públicamente castigado. Dado que no se conservaba documentación acerca de este primer juicio, el clérigo perseguidor de 1723, Toribio de Mendizábal, fue incapaz de establecer con seguridad la identidad de los responsables de las acciones de aquella noche. Pero el sucesor de Batista, Francisco Julcarilpo, prestó testimonio acerca de la notoriedad como brujo del padre de Rojas y confirmó que Rojas había sido ya públicamente azotado por sus delitos. Este testimonio, junto con las declaraciones de otros testigos, fue suficiente para hacer que Rojas fuera trasladado a Lima[16].

Quedaba claro que Julcarilpo se había alineado, posiblemente a disgusto, con la oposición. Su intervención en el juicio de Rojas debe de haberle dejado en una posición peligrosamente ambigua a la vista de los nativistas. Su propio patrocinio de las deidades nativas podía ser usado en contra suya para obtener su destitución. Así, en 1730, Julcarilpo se convirtió en la víctima de un nuevo juicio por idolatría. Como venganza, el cacique proporcionó un detallado relato de los ritos colectivos que sabía que practicaban los indios de su aldea. Si no había denunciado antes estas "idolatrías", fue por miedo a sufrir el mismo destino que su predecesor, Batista. Sin embargo, en una

15 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", 1723; AAL, Idolatrías 14 (3.15), "Causa contra Francisco Julcarilpo", Santiago de Carampoma, 1730.

16 AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fols. 5-7.

confesión ulterior, negó tener conocimiento alguno de la idolatría y declaró que, por temor y creyendo que le dejarían en libertad, había contado historias sobre lo que había oído que ocurría en el pasado, pero que no tenía razones para creer que éstas siguieran siendo aún ciertas. Su miedo ante la gravedad del castigo que le esperaba superaba ahora su deseo de tomar venganza sobre los nativistas[17].

Julcarilpo intentó anular las pruebas en su contra alegando que el principal testigo, Juan Mango, era su mayor enemigo. Este alegato parece haber estado basado en los hechos. Julcarilpo pretendía que su enemistad se había originado por la condena de Mango por el robo de algunas de sus mulas. Pero había motivos adicionales para el resentimiento. En la investigación de 1723 en contra de Rojas, Mango había sido acusado de curaciones supersticiosas y de realizar un pacto diabólico, lo que le había dado nuevas razones para albergar resentimiento contra Julcarilpo, cuya intervención en ello había sido crucial. Finalmente, la esposa de Mango creía que había sido embrujada por la esposa de Julcarilpo. Luego de una violenta pelea entre las dos mujeres, la esposa de Mango se había visto misteriosamente obligada a guardar cama por un inexplicable dolor. Siendo él mismo un especialista practicante, Mango no podía haber desconocido el patrocinio de los ritos nativos por parte de Julcarilpo. Su oportuno "descubrimiento" de las "idolatrías" de Julcarilpo iba en beneficio de los extirpadores, y procedía de su sospecha de que la hostilidad del cacique había tenido su expresión en el empleo de la magia negra en su contra[18].

Julcarilpo extendió sus alegaciones de enemistad para incluir en ellas al teniente del corregidor, Manuel Márquez, quien

---

17 AAL, Idolatrías 14 (3.15), "Causa contra Francisco Julcarilpo". Fols. 10-12 y 23v-24. Cfr. Spalding, *Huarochirí*, pp. 264-65, para un interesante análisis del caso de Julcarilpo.

18 AAL, Idolatrías 14 (3.15), "Causa contra Francisco Julcarilpo", fols. 2v y 43-44. Respecto del papel de Mango, cfr. también AAL, Idolatrías 13 (3.9), "Causa contra Juan de Rojas", fols. 32-33.

era el fiscal en el caso. Refiriéndose a la disminución de sus bienes, que habían sido puestos bajo embargo, acusó a Márquez de haberse coaligado con su principal enemigo en una conspiración para tomar posesión de sus propiedades. Más aún, el teniente corregidor se había inventado las pruebas: algunos de los testigos que supuestamente habían prestado declaración ante Márquez negaron haberlo hecho así. En base a la corrupción del teniente y a su falta de competencia para juzgar el caso, Julcarilpo solicitaba que su juicio fuera considerado nulo e inválido.

La sentencia definitiva contra Julcarilpo ha desaparecido, así que es imposible determinar con seguridad el impacto que esta acusación tuvo en el caso. El promotor fiscal, Juan de Pernia, reconocía la enemistad de Mango hacia el acusado, pero insistió en que no era causa suficiente para invalidar su testimonio[19]. Puesto que acusaciones anteriores se habían derrumbado ante el descubrimiento de motivos maliciosos en ellas, no hay muchas razones para suponer que este caso fuera diferente.

La frecuencia de un resultado semejante revela la existencia de un defecto fatal en la Extirpación, que siempre había existido, pero que a la altura del siglo XVIII, con la creciente profesionalización de los juicios, se había hecho más llamativo. Este flanco débil estribaba en dos diferencias fundamentales entre los procedimientos de la Extirpación y los de la Inquisición. En primer lugar, el Santo Oficio no tenía en cuenta el testimonio de enemigos conocidos. En segundo lugar, el acusado era informado de la identidad de sus acusadores. Para asegurarse de excluir testimonios malevolentes, se le pedía al acusado que presentara una lista de enemigos potenciales cuyas declaraciones no debían ser admitidas. En la primitiva Extirpación, especialmente cuando era dirigida por visitadores generales de la localidad, a los testigos se les permitía conocer la identidad de quienes les incriminaban y las enemistades conocidas

19 AAL, Idolatrías 14 (3.15), "Causa contra Francisco Julcarilpo", fol. 50.

debían de ser aprovechadas, no excluidas. ¿Qué importaba si la acusación provenía de un enemigo del acusado, si arrojaba luz sobre una desviación religiosa que de otra manera quedaría oculta? El hecho de que el testigo fuera hostil al inculpado, no necesariamente significaba que lo que decía no fuera cierto. En efecto, la confrontación de testigo y sospechoso era una herramienta empleada precisamente para extraer información en una espiral de denuncias mutuas[20]. Esta práctica proporcionaba una herramienta con la cual abrir grietas en el testimonio de los declarantes que se manifestaban poco dispuestos a cooperar, pero tenía una gran desventaja. Eliminaba una garantía esencial. Una víctima de la Inquisición no podía añadir retrospectivamente nuevos nombres a su lista de enemigos. Si el testimonio en su contra procedía de una fuente omitida de su lista, no podía impugnar la declaración por motivos de enemistad. Una víctima de la Extirpación, sin embargo, podía intentar descalificar a cualquier testigo contrario a él tan pronto como supiera de su existencia. La acusación de enemistad manifiesta era extremadamente difícil de rebatir, especialmente cuando iba quedando cada vez más claro que un motivo fundamental, que se escondía detrás de las denuncias, era de hecho el deseo de atacar a los enemigos de uno.

Los pocos juicios por idolatría que hubo a comienzos del siglo XVIII fueron más profesionales que sus predecesores del XVII. En lugar de permitirse que los juicios fueran dirigidos a nivel local y transferidos a la capital solamente para la confirmación de la sentencia, a la altura del 1720 las investigaciones detalladas de la idolatría tenían lugar en Lima, bajo el ojo vigilante tanto del fiscal como de la defensa. La profesionalización misma minó la Extirpación al realzar sus contradicciones sin resolver. Primeramente, su fracaso en determinar la posición de los indios como apóstatas. En segundo lugar, su falta de asignación de garantías legales contra la anulación de las acusaciones por el testimonio de enemigos. Al final, ¿qué función po-

20 Cfr. Spalding, *Huarochirí*, pp. 257-58, para un ejemplo del uso de esta táctica por parte de Sarmiento.

dían desempeñar los juicios por idolatría si se habían convertido simplemente en el instrumento de las luchas intestinas de los indios?.

II

Si la Extirpación fracasó en destruir el sistema religioso nativo, fue porque no pudo reemplazar el papel indispensable del especialista religioso, en particular su vocación como curandero, atendiendo la salud física de su comunidad, o como chamán, manteniendo los lazos esenciales entre las deidades y la Humanidad. A fines del siglo XVIII todavía el papel de este especialista permanecía intacto; mas aún se había hecho más fuerte.

Los especialistas religiosos de la aldea de Yura, en la provincia de Arequipa, fueron procesados por su cura párroco en 1788 precisamente porque habían mantenido y propagado eficazmente entre su comunidad las tradiciones chamánicas de sus ancestros. El principal inculpado, Pascual Mamani (o Guamani), se aseguraba de la reproducción de su ganado "hablando bajo la *llacolla*" con los espíritus de las montañas. Debajo de "una especie de toldo o pavellón" construido con *llacollas*, "una especie de manto o capo en quadro de que usan los indios", podía entrar en estado de éxtasis y comunicarse con una ave muy grande que lo envolvía en sus alas. Después, aparecía con una enorme energía y corría a través de las montañas a tal velocidad que nadie podía cogerle. Aquellos que ponían sus manos sobre él quedaban inmovilizados. La experiencia de Mamani recuerda la de los chamanes del Amazonas cuando vuelven de sus "viajes" espirituales. Los chamanes de los indios Conibo-Shipibo de la región del Ucayali, en el Perú oriental, toman la droga alucinógena *ayahuasca*, preparada a partir de la vid *Banisteriopsis*, para posibilitar que el alma salga del cuerpo en forma de pájaro. Pueden así viajar para matar a una persona alejada o para hacer realidad los impulsos agresivos de sus clientes. De igual manera, entre los Jívaros del Amazonas ecuatoriano, el chamán hechicero recaba la ayuda de pája-

ros *wakani* sobrenaturales como ayudantes espirituales en su ataque a una víctima[21].

Mamani no era un practicante solitario: al contrario, estaba en la cúspide de una jerarquía de practicantes religiosos, quienes, a su vez, estaban ellos mismos en el centro de la vida de la aldea. Estos especialistas compartían la clásica experiencia de la iniciación mediante el rayo, que había atravesado sus cuerpos mientras estaban acompañando a Mamani en la llacolla. A algunos neófitos no se les permitía entrar en la llacolla en razón de su inferior condición; ni eran todos ellos capaces de entender a los espíritus de las montañas cuando éstos se dirigían en quechua a Mamani. Esta estratificación en rangos atestigua la conservación de una bien desarrollada tradición chamánica. Más aún, Mamani reveló que la participación en los ritos nativos no estaba restringida a estos especialistas, sino que se extendía a la mayoría de los indios que vivían en la estancia de Cañagua. No es inverosímil que un gran número de personas estuviera implicado en las prácticas chamánicas. En varias sociedades tribales actuales del Amazonas, un extendido consumo de bebidas preparadas con drogas alucinógenas permite a un número muy considerable de miembros de la sociedad participar en la experiencia chamánica de trance[22].

El lazo entre los chamanes y sus espíritus había sobrevivido a la persecución con un renovado vigor. Aunque Mamani había sido anteriormente procesado y encarcelado por practicar ritos nativos, se había visto fortalecido en su resistencia por los

---

21 BN, C4284, "Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Llucta [*sic*] sobre el delito de idolatría", Yura, Arequipa, 1788, fols. 1-2. Millones interpretaba las actuaciones de Mamani como características de los chamanes modernos. Cfr. Millones, "Los ganados del señor", p. 116. Para referencias a los actuales chamanes de Sudamérica, cfr. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, pp. 21 y 158.

22 BN, C4284, "Autos ... contra unos indios del pueblo de Llucta", fols. 4v-5 y 17. La cuarta parte, aproximadamente, de los varones jívaro son chamanes. Cualquier hombre adulto puede convertirse en practicante religioso ingiriendo la bebida alucinógena. Cfr. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, pp. 5 y 17.

propios espíritus. Habiendo jurado, mientras estaba prisionero, quemar todos los instrumentos de sus prácticas, había sido disuadido de ello por la voz de las montañas, amenazándole con la muerte de sus llamas y su propia muerte, violenta, si abandonaba a sus protectores y obedecía a los "inquisidores". Es seguro que el juicio de 1788 fue igualmente ineficaz en la supresión de la práctica de ritos nativos, puesto que la misma aldea de Yura fue sometida a investigaciones de idolatría más de una generación después, en 1821, que revelaron el funcionamiento continuado de una secta chamánica que se comunicaba con las montañas bajo la llacolla. Incluso uno de los acusados se llamaba Pascual Mamani. Aunque no fuese el Mamani de 1788 (lo que no es imposible), la repetición del nombre sugiere la continuidad de la tradición chamánica[23].

La fuerza de Mamani derivaba no sólo de la asistencia espiritual de las deidades nativas, sino también del poder político que poseía como alcalde de Los Altos de Yura. Varios de sus ayudantes ostentaban asimismo importantes posiciones dentro de la estructura de poder de la aldea. Su hermano, Andrés Mamani, fue también un alcalde de Yura y Miguel Quispe fue anteriormente el alcalde de Cañagua. La combinación por Mamani en su propia persona de la autoridad tanto religiosa como política le convertía en una amenaza significativa para algunos de sus colegas en el cabildo municipal. Fue el alcalde de Yura, José Zegarra, quien le denunció al cura Juan de Urízar en 1788 y quien le llevó en persona a prisión. La acusación anterior, por la que había pasado un mes en la cárcel antes de ser liberado sin recibir más que una reprimenda menor, había procedido también de sus enemigos en el consejo municipal. Para vengarse e impedir posteriores denuncias, Mamani había inducido a

---

23 BN, C4284, "Autos ... contra unos indios del pueblo de Lluta", fol. 4. Para el caso de 1821, cfr. Millones, "Los ganados del señor", pp. 124-36. El caso es identificado por Millones como "Expediente seguido contra los indígenas de Lluta y Huanca por delito de idolatría", Arequipa, 1821. En el momento de su publicación, estaba situado en AAL, Idolatrías 5. Después de la reorganización de los archivos, hemos sido incapaces de localizar y consultar el caso personalmente y de aquí nuestra deuda con sus análisis.

los espíritus de las montañas a castigar a los responsables de su encarcelamiento. En un corto espacio de tiempo, todos ellos, incluidos el principal testigo de cargo y miembro del cabildo, Isidro de la Cruz, su hijo, Martín de la Cruz, y otro indio que había sido alcalde en la época del arresto de Mamani, murieron inexplicablemente. El destino de estos testigos rendía un temible tributo a los poderes de Mamani, pero fue insuficiente para impedir la posterior denuncia de 1788. Sus enemigos estaban decididos a perseverar hasta asegurarse de su alejamiento de una posición de autoridad. De hecho, la consecuencia principal del último juicio fue privar a Mamani de su puesto de alcalde de Los Altos de Yura y reemplazarlo con otro candidato. Las rivalidades dentro del cabildo municipal habían provocado las repetidas acusaciones de idolatría[24].

La autoridad política y religiosa ejercida por Mamani excedía incluso a la del curaca de Yura, Diego Quespi. De hecho, a la altura de 1788 el poder del curaca parece haber disminuido considerablemente. A la vista del destino de curacas anteriores, la posición extremadamente ambigua de Quespi en relación con la práctica de los ritos nativos podía fácilmente haberle convertido en una destacada víctima de una acusación de idolatría. Por una parte, Quespi estuvo entre los primeros en brindar a la atención del cura pruebas de las prácticas de Mamani. Por otra parte, un testigo afirmaba que Quespi había entrado en la llacolla en compañía de Mamani. Pero si eso era cierto, es curioso que Quespi no fuera nombrado por Mamani como uno de sus compañeros. Incluso su denuncia de Mamani ante el cura no provocó ninguna contra-acusación en detrimento suyo. Puesto que las pruebas que Quespi presentó contra Mamani resultaban insuficientes, en opinión del cura, para respaldar una acusación de idolatría, es probable que el curaca buscara aparentar su cooperación mientras, al mismo tiempo, privaba a la investigación de pruebas convincentes. Quespi, como Julcarilpo y otros antes que él, estaba jugando el tradicional doble juego. Pero, al contrario que sus predecesores, y a

24 BN, C4284, "Autos ... contra unos indios del pueblo de Llucta", fols. 2 y 15.

pesar de testimonios que lo incriminaban, Quespi no fue nunca él personalmente acusado de idolatría.

Si Urízar no consiguió acusar a Quespi fue porque el curaca ya no constituía la mayor amenaza a su autoridad. El señor nativo fue incapaz, por ejemplo, de impedir el encarcelamiento de un gran número de los dignatarios nativos de Yura, y no ofreció resistencia al despojo de Mamani de su cargo. Urízar era consciente de que la fuerza del movimiento nativista residía no en la protección del curaca sino en su control sobre el cabildo municipal. Millones ha argumentado que el *alcalde de los naturales* había reemplazado al curaca en el centro del poder de la aldea a la altura de comienzos del siglo XIX. De hecho, el ascenso del alcalde fue proporcional al declive del curaca, cuyas funciones, incluida la recaudación del impuesto, había asumido en el periodo inmediatamente posterior a la revuelta de Tupac Amaru en 1780. Como el curaca antes que él, el alcalde se encontró en la contradictoria posición de dirigente de la comunidad y funcionario del gobierno español. En la práctica, su necesidad de legitimar su autoridad ante los ojos de la comunidad era todavía mayor, puesto que dependía aún más de fuerzas externas a la comunidad. La protección de las huacas siguió siendo el medio más inteligible de reforzamiento de la autoridad. Así, en fecha tan tardía como el año 1821, los miembros del cabildo todavía patrocinaban la práctica de los ritos nativos[25].

No obstante, en tanto que las riendas del poder habían ido pasando de las manos del curaca a las del alcalde, el equilibrio de poder también había oscilado en favor del cura. Como ilustra el caso de Urízar, la decadencia de un poderoso protector de los ritos nativos dejaba al sacerdote una mayor libertad de acción. Como resultado, es posible que el recurso a las acusaciones de idolatría se fuera haciendo progresivamente innecesario. Sólo cuando la protección otorgada a los ritos nativos por parte de miembros de las estructuras de poder constituía

25 Cfr. Millones, "Los ganados del señor", pp. 136-43.

una fuerte amenaza a la autoridad del cura (si, por ejemplo, un especialista religioso como Mamani estaba integrado en dichas estructuras) necesitaría el sacerdote recurrir a las acusaciones de idolatría como un medio para afirmar su control de la vida aldeana[26].

La periodicidad señaladamente decreciente de los juicios por idolatría procedía, no sólo de alteraciones en la balanza del poder dentro de las comunidades nativas, sino también de cambios en el sistema clasificatorio aplicado por las autoridades eclesiásticas a la práctica de los ritos indígenas. Estos cambios llegaron muy tardíamente. El juicio de 1788 puede ser contrastado con sus predecesores primordialmente, en base a la clara distinción entre los delitos de idolatría y superstición. Desde sus mismos inicios, la Extirpación se había caracterizado por su fracaso en separar entre sí estos dos pecados. Como hemos mostrado anteriormente, todavía a fines de la tercera década del siglo XVIII los practicantes de ritos nativos eran acusados de los delitos indiferenciados de idolatría y superstición, sin que hubiera intento alguno de establecer niveles de gravedad. Los edictos de Celís consideraban el acto de arrancarse las pestañas y arrojarlas al viento tan idolátrico como la adoración de huacas, puesto que ambos compartían la *intención* de rendir culto a criaturas. Todavía en 1788 Mamani fue acusado de idolatría clásica. Pero, al mismo tiempo, surgió una dicotomía entre idolatría y superstición. Mientras que algunos de sus delitos merecieron la etiqueta de idolatría, sus otros delitos menos graves fueron categorizados como superstición. Los comienzos de este fenómeno pueden ser observados medio siglo antes. Una rudimentaria distinción entre los dos delitos fue establecida en el juicio contra Domingo García en 1741. Mientras que el acto de hacer ofrendas y rendir culto de rodillas a piedras fue clasificado como idolatría, la aspersión del suelo de una iglesia con sangre de llama fue clasificada como superstición[27]. Sin

26 Ibid., pp. 116-17.

27 AAL, Idolatrías 14 (3.17), "Causa contra Domingo García", San Francisco de Quiso, doctrina de San Juan de Quibi, 1741.

embargo, en este caso, no hubo discusión acerca de la gravedad o significación relativa de los dos delitos. Fue sólo en la causa judicial de 1788 contra Mamani cuando la distinción se convirtió en crucial para la clasificación de las prácticas religiosas nativas y en la significación atribuida a la observancia continuada de éstas.

Al diferenciar con claridad entre idolatría y superstición, para ambas de las cuales ofreció definiciones inusualmente precisas, Urízar dio expresión a un cambio significativo en la clasificación de las prácticas religiosas nativas, en marcada contraposición con las de sus predecesores del siglo XVII e incluso de comienzos del siglo XVIII. La comunicación de Mamani con los espíritus bajo la llacolla constituía una idolatría, porque su propósito de dañar a sus enemigos a través de maleficios solamente podía ser logrado mediante un pacto explícito con el Diablo. Pero su utilización de conopas para proteger a su ganado era distinguido como un delito menor de "falsas observancias", lo cual sólo constituía una superstición. Estas actividades hubieran sido condenadas como idolátricas por anteriores investigadores. Las prácticas de Mamani recordaban a aquellas tan fuertemente censuradas por los edictos de Celís. Así, por ejemplo, frotaba los cuerpos de las llamas que estaban a punto de dar a luz con pequeñas conopas de piedra con la forma de dichos animales, y esparcía sobre el suelo que pisaban coca y chicha para asegurar el feliz nacimiento de los cabritillos de llama. Protegía a las llamas del ataque de animales feroces guardando un puma de piedra que estaba cojo de una pata, y se precavía contra la escasez de agua arrojando sus conopas en el agua que sus animales acostumbraban beber. Pero, mientras que Celís y sus predecesores hubieran condenado estas prácticas como idolatría paganas, la conclusión de Urízar fue muy diferente. Puesto que no había evidencia de un pacto explícito con el Diablo, Mamani era culpable solamente de falsas observancias. Aun reconociendo que normalmente se consideraba que las falsas observancias implicaban un pacto implícito con el Diablo, Urízar insistía en que, *en el caso de los indios*, podían ser atribuidas a una "ignorancia invencible" a causa de su falta de instrucción y corrección. Estos delitos fueron clasificados

como supersticiones, definidas por Urízar como "costumbres residuales" mantenidas desde tiempo inmemorial. Así, pues, mientras que la idolatría siguió estando asimilada al culto diabólico, la superstición quedaba claramente separada de él por la ausencia de un pacto explícito con el Diablo. Aunque se mantenía la terminología del pacto diabólico, las actividades a las que se aplicaba fueron delimitadas mucho más estrechamente[28].

Este alejamiento de las clasificaciones tradicionales de la Extirpación fue llevado un paso más adelante cuando la vista judicial fue trasladada a Arequipa. El protector de los naturales, Agustín de Valverde, aprovechó la distinción entre idolatría y superstición para excluir por entero esta primera como acusación en contra de sus clientes:

> Bajo el nombre de superstición se comprenden muchos delitos y no basta decirse idolatría, porque aun esta admite sus divisiones y debía primero averiguarse si es interna o externa, o si es simulada. De la acusación no consta qué especie de idolatría se les imputa a los indios y los autos no manifiestan con qué ánimo o creencia cometieron estos ignorantes sus delirios[29].

Así, no sólo los acusados eran culpables más de superstición que de idolatría, sino que incluso esta acusación quedaba abierta a discusión porque la fiscalía era incapaz de verificar el

---

28 BN, C4284, "Autos ... contra unos indios del pueblo de Llucta", fols. 1-2 y 13v-14. La clasificación hecha por Urízar de los delitos de Mamani no proviene de ninguna distinción indígena; al contrario, elude el testimonio del acusado de que los espíritus de las montañas le habían instruido en el uso de las conopas. Estos espíritus le enseñaron que no lograría una abundante reproducción de sus llamas, a menos que observara las ceremonias correspondientes con las figuras de piedra. Queda claro que lo que Urízar entendió como "costumbres residuales" estaban, desde el punto de vista nativo, íntimamente conectadas con la "idolatría" de la comunicación con los espíritus de las montañas. Para la tradición nativa, los actos de comunicación con seres sagrados formaban parte de un todo inseparable.

29 Ibid., fols. 21v-23.

estado de ánimo en que habían cometido el delito. Para que se produjera una auténtica superstición, debían de quedar demostrados la creencia y el conocimiento; en ausencia de éstos, la superstición se convertía en poco más que un pecado venial, merecedora de orientación más que de castigo. El hecho mismo de que los acusados fueran, después de todo, indios era suficiente para mostrar que sus hechos provenían más bien de la ignorancia, la estupidez y el accidente que de la malevolencia o de una intencionalidad clara. Cuando era cometida por indios, la superstición no podía ser considerada como un delito grave. Tenía su origen en la ignorancia, que debía de ser corregida mediante la continuidad en la instrucción, la predicación y los buenos ejemplos.

Al no abordar el tema central de la distinción entre idolatría y superstición, el promotor fiscal reconocía implícitamente los méritos de la argumentación del protector de los indios. A pesar de una primera referencia a la gran inclinación de los indios hacia la "idolatría", el fiscal acusó a Mamani de recaída en la "superstición". Al mismo tiempo, aceptaba que el delito podía no haber sido cometido con intencionalidad plena y la debida ponderación, en razón de su natural tosquedad y salvajismo. Concluía que Mamani podía ser disculpado de las penas ordinarias en su caso. En su lugar, todos los instrumentos de sus "supersticiones" debían de ser públicamente quemados en la plaza mayor y su castigo quedar reducido a una azotaina y a recibir instrucción en la fe bajo la supervisión de su párroco. Puesto que las pruebas contra los otros indios no eran concluyentes, recomendaba que fueran absueltos. La sentencia final siguió estas recomendaciones y decretó el castigo propuesto[30].

Los argumentos del protector y del promotor son dignos de ser destacados, primeramente por su semejanza entre sí y, en segundo lugar, por su divergencia tanto respecto de las conclusiones de Urízar como de la ideología de la Extirpación. Urízar se había apartado de sus predecesores al distinguir la

30 Ibid., fols. 21 y 29-31.

superstición de la idolatría; el promotor y el protector iban más allá sustituyendo por entero la acusación de idolatría por la de superstición. La fiscalía abandonaba tanto el marco de la idolatría como el del pacto diabólico y aceptaba lo que había sido rechazado muchas veces antes: la exculpación de los acusados por parte de la defensa en base a motivos de ignorancia. Mientras que la Extirpación había conceptuado a los indios como apóstatas intencionados e intrigantes, a la altura del 1788 ya no eran considerados como responsables de sus actos. Sus acciones podían ser reprendidas pero sus intenciones no eran malvadas. Eran pobres y embrutecidos campesinos cuya mera condición de indios era justificación suficiente para sus desviaciones religiosas.

La ideología de la Extirpación que procedía de las obras de Acosta y Arriaga ya no determinaba la comprensión de la significación de los ritos religiosos nativos. Los argumentos presentados por la defensa en el juicio de Mamani recuerdan más bien la percepción de las prácticas indígenas que encarnaba el *Itinerario para párrocos de indios* (1668) del obispo de Quito del siglo XVII, Alonso de la Peña Montenegro (1653-87). Esta obra llegó a la quinta edición en el primer siglo de su publicación y ejerció una importante influencia en el Perú. Aunque no hay testimonios explícitos de que el promotor o el protector hubieran leído la obra, sus argumentos teológicos recuerdan los de De la Peña. Retornando hasta cierto punto a las raíces del Tomismo, y en contraste con Acosta y Arriaga, De la Peña reconocía una distinción clara entre idolatría y superstición, clasificando a la primera como una sub-categoría de la segunda. Mientras que la superstición era definida como una falsa religión, la idolatría (el culto prestado a las criaturas en lugar de al Creador) era clasificada como una de las tres subdivisiones de aquella, al lado de la magia y el maleficio. Dado que la idolatría era definida explícitamente como una rama de la superstición, no toda superstición había de constituir una idolatría[31].

---

31 De la Peña, *Itinerario*, pp. 213, 217, 266-67, 276-81 y 294. Para el impacto en el Perú, cfr. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, p. 351.

La propia idolatría era subdividida a su vez en tres tipos. El primer tipo, que De la Peña denominaba "idolatría perfecta, consumada y completa", mostraba tres características: error en el entendimiento, propósito de rendir culto y el acto mismo de la adoración. Pero éste no era ni el tipo único ni el más común entre los indios del Perú. El segundo tipo de idolatría poseía dos de las mencionadas cualidades pero faltaba la del error en el entendimiento. Esta cualidad era típica de los indios que habían sido bautizados, puesto que, a pesar de su consciencia de que las huacas no eran divinas, seguían ofreciéndoles sacrificios para honrarlas y propiciarlas. En el tercer tipo de idolatría faltaban el error en el entendimiento y la intención de rendir culto. El pecado residía sólo en los actos externos de culto, que eran poco más que un remedo de los que otros indios hacían o de lo que les habían enseñado sus mayores. Aunque éste era todavía un pecado mortal, no constituía una idolatría o apostasía formal, "sino material en la apariencia". Era en esta tercera categoría, según creía De la Peña, que se incluían la mayoría de los indios del Perú.

Así, muchas prácticas condenadas por los edictos de Celís como idolátricas —incluyendo las ceremonias de corte de cabellos, el dejar piedras en las cumbres de los montes como un alivio de la fatiga, abandonar ropas o hierbas usadas para curar a los enfermos, en la creencia de que los transeúntes se llevarían con ellos la enfermedad, lavarse en los ríos para purificarse de los pecados, arrojar maíz o chicha al fuego para aplacar su furia, chillarle a los eclipses, etc.— eran clasificadas por De la Peña como falsas observancias, una simple sub-categoría de la superstición. Si bien un pacto expreso con el Demonio era siempre un pecado mortal, los que realizaban actos supersticiosos sin atribuirles eficacia alguna serían culpables sólo de un pecado venial. Así, un infractor debía de ser siempre preguntado acerca del estado mental en que había cometido un acto determinado. La ausencia de una genuina intención de rendir culto significaba solamente la existencia de un pacto implícito con el Diablo, el cual podía ser atribuible a una invencible ignorancia.

La tolerancia de De la Peña hacia la mayoría de las prácti-

cas religiosas indígenas tenía su origen en una valoración pesimista del carácter indio. Consideraba a la mayoría de los indios como únicamente "idólatras materiales", puesto que sus poderes intelectuales eran tan pequeños que no comprendían lo que sus sacrificios significaban. Su reducida capacidad mental les otorgaba menos libre albedrío que otros hombres. Por consiguiente, pecaban con un conocimiento imperfecto y debían de ser tratados con misericordia. Ciertamente, la ignorancia no excusaba el pecado de idolatría, puesto que sólo con la razón natural era posible apercibirse de la existencia del Único Dios Verdadero. Después de todo, un hombre tenía sólo que usar sus propios ojos para apreciar que las piedras y las montañas no estaban vivas y el pretender estar ciego en un asunto tan obvio era ignorancia crasa y culpable. Sin embargo, el caso de los indios era una excepción al juicio de los Santos Padres, tales como san Agustín, en razón de la *corta capacidad*, o imperfectas facultades intelectuales, de los indios. Puesto que, aunque Dios podía ser percibido sólo con las luces naturales de cada uno, en realidad, como Santo Tomás de Aquino había observado, dicha percepción requería la capacidad de filosofar, de la cual carecían demostrablemente los indios, por su pobre instrucción y educación.

De la Peña concluía que debía de establecerse una distinción, por una parte, entre aquellos indios que habían sido bautizados y habían vivido siempre entre cristianos bajo las enseñanzas de un sacerdote y, por otra parte, entre aquellos bautizados en su infancia pero que habían crecido y vivido en las montañas sin educación. A estos últimos debía de atribuírsele una "ignorancia inculpable", pues la idolatría en que habían incurrido estaba motivada por el ejemplo de sus antepasados. Mientras que era tradicional establecer una distinción entre indios bautizados y sin bautizar, basándose en cuestiones de derecho natural y en la limitada jurisdicción espiritual de los príncipes temporales, De la Peña abogaba por una original y radical diferenciación entre indios bautizados.

Esto resolvía el tema que siempre había divido a la Extirpación y a sus oponentes: ¿podían unos indios bautizados pero

pobremente instruidos ser calificados como idólatras y heréticos? De la Peña estaba seguro de que no. Mamani y sus colegas eran excelentes ejemplos de indios que habían sido bautizados pero que habían crecido sin una constante exposición a las enseñanzas cristianas. Dado que las investigaciones de idolatría habían tenido lugar siempre en emplazamientos distantes e inaccesibles, sus víctimas eran, por definición, susceptibles de recaer en esta categoría. Así, la resolución de la condición de los indios dentro de esta categoría era fundamental para interpretar la significación de los "persistentes" ritos nativos. Alrededor de 1788, los investigadores de las prácticas religiosas nativas, compartiendo la interpretación que De la Peña daba del carácter nativo, habían adoptado las distinciones del obispo y habían finalmente optado por tolerar dichas prácticas.

Es importante darse cuenta de que esta nueva tolerancia no caracterizó las investigaciones de idolatría hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Las categorías de De la Peña no determinaron la ideología y las prácticas de la Extirpación en la época en que él escribía. Tomando la obra de De la Peña como representativa de los años centrales del siglo XVII, Kubler sugirió que, *después de 1650*, muchos ritos indígenas que habían sido previamente el objetivo de las campañas de extirpación fueron redefinidos como supersticiones relativamente inofensivas[32]. Pero, en primer lugar, queda claro que no hubo *redefinición* de la idolatría y la superstición, puesto que tanto De la Peña como los jueces de Mamani habían retornado a las categorías tomistas. Por consiguiente, sería más correcto hablar de una *reclasificación* de las prácticas nativas dentro de estas categorías ya existentes, según la cual la identificación de idolatría con su-

32 Kubler, "The Quechua", p. 400. Marzal se ha opuesto a la argumentación de Kubler. Cfr. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, p. 351. En otros lugares de su obra, Marzal señala que es incorrecto deducir de los escritos de De la Peña que éste creía que la idolatría se había extinguido completamente. Sus referencias a *idolatrías* entre los indios dejan esto bien claro. Marzal, *La transformación*, p. 223.

perstición, que había sido característica de la ideología de la Extirpación, fue rechazada[33].

En segundo lugar, Kubler atribuye incorrectamente este cambio a los años centrales del siglo XVII: la Iglesia claramente no se sentía nada satisfecha en la década de 1660 con la idea de que la idolatría ya no existía en el Perú. Los escritos de De la Peña no eran necesariamente representativos de la Iglesia en su conjunto: las opiniones eclesiásticas no eran en manera alguna monolíticas. En 1706, Diego Ladrón de Guevara, obispo de Quito (1704-18), se manifestaba en clara oposición a De la Peña cuando informaba al rey que la idolatría estaba tan firmemente arraigada entre los indios de su provincia que los españoles y "demás personas" se habían contaminado con "el vicio de la superstición y hechizos"[34]. Todavía en fecha tan tardía como la segunda mitad del siglo XVIII, en la provincia de Cajamarca hubo al menos tres juicios por superstición, cuyos procedimientos se basaron en las *Instrucciones* de Lobo Guerrero y Villagómez. El clérigo al frente de la investigación llevaba el título, con sus competencias, de Visitador General de la Idolatría, al que se añadía también el título de Comisario del Santo Tribunal de la Inquisición[35].

---

33 Esta reclasificación sólo puede ser calificada hasta cierto punto como una vuelta a las categorías tomistas. El análisis de De la Peña y el de los jueces de 1788 diferían fundamentalmente de la concepción tomista en su comprensión de la significación de la idolatría exterior. Para De la Peña, la prestación de culto a criaturas con acciones externas solamente no era un pecado de "idolatría formal", sino de "idolatría material". Esta distinción no hubiera sido aceptada por los escritores clásicos: una idolatría puramente externa, aunque no fuera acompañada de infidelidad interna, seguía siendo idolatría, no obstante. El culto externo de ídolos no podía ser disculpado o tolerado como una simple supervivencia de costumbres populares vacías, puesto que las acciones externas podían seguir implicando convicciones internas. Cfr. San Agustín, *City of God*, 10.19; y Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2a2ae. 92.2, 94.2 y 94.4.

34 El obispo incluso solicitó que, como remedio más efectivo, fuera consultada la Inquisición. AGI, Quito 182, Carta de Diego Ladrón de Guevara, obispo de Cuzco, al rey, 29 de Abril de 1706, fols. 186-87.

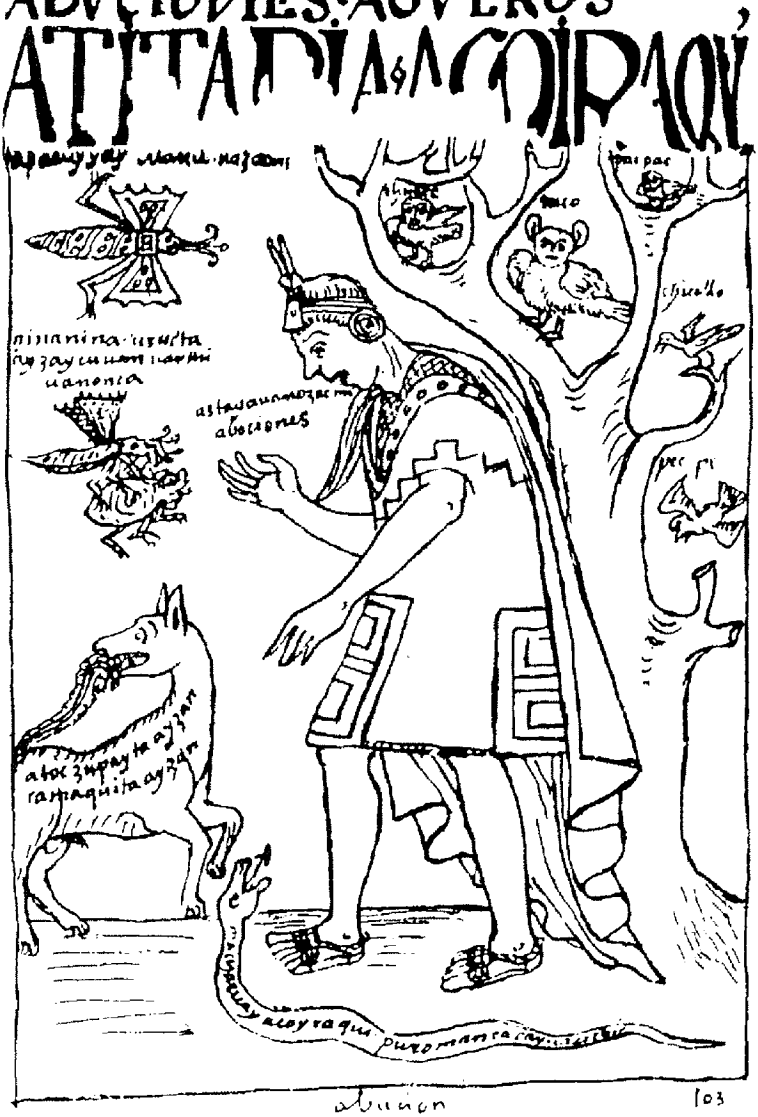
35 Para los procesamientos de Cajamarca, cfr. Dammert Bellido, "Procesos por supersticiones", pp. 179-200. Los juicios están fechados en 1776, 1782 y 1795.

El debate sobre la existencia y significación de las prácticas religiosas nativas continuó durante la primera mitad del siglo XVIII y, por ello, sería un error concluir que a la altura de mediados del siglo XVII las prácticas religiosas indígenas se habían convertido en "aceptables" o que las autoridades eclesiásticas ya no estaban interesadas en su persecución. Aunque De la Peña retornó a las clasificaciones tomistas en la década del 1660, la práctica de los juicios por idolatría no varió hasta concluir el siglo XVIII. Sólo a finales de ese siglo quedaron las autoridades verdaderamente satisfechas con la idea de que la "idolatría" ya no existía.

Marzal se refiere a varios procesos judiciales en las provincias del Cuzco, Trujillo, Arequipa y Huamanga, casi todos en el siglo XVIII, el último de ellos en 1786. Cfr. Marzal, *La transformación*, p. 218. Salomon encontró cuatro procesos por idolatría en el Archivo Nacional de Historia del Ecuador, procedentes de los años 1704, 1705, 1730 y 1786. Cfr. Salomon, "Shamanismo y política", p. 489. Laviana Cuetos descubrió un juicio por hechicería proveniente de La Punta de Santa Elena, celebrado en fecha tan tardía como los años 1784 a 1787. Cfr. Laviana Cuetos, "Un proceso por brujería".

CONCLUSIONES

ABVÇIONES·AGVEROS



I

El reto al que se enfrentaban los extirpadores de la religión indígena en el Perú colonial era nada menos que el de la total eliminación del viejo universo sagrado andino y su substitución por uno nuevo cristiano, al cual los nativos de los Andes pudieran transferir su fidelidad espiritual. El principal imperativo en esta lucha era la negación de la eficacia de la religión contraria y su reducción a la impotencia a los ojos de sus seguidores. Identificando a los dirigentes religiosos nativos dentro de la categoría de hechicero, los colonizadores buscaban devaluar su posición mediante las armas del escepticismo y la incredulidad. La religión tradicional sería subvertida deslegitimando a sus defensores y desdeñando su autoridad.

La devaluación del chamán nativo no se contradice con la equiparación de la religión indígena con el culto diabólico. Es cierto que los orígenes de la disidencia religiosa se remontaban hasta la intervención diabólica y que las deidades indígenas eran identificadas con Satanás. Algunos observadores han concluido a partir de este hecho que, al asociar las deidades nativas con la poderosa figura del Diablo, los españoles, sin darse cuenta, investían a la religión nativa con un poder sobrenatural y proporcionaban a los andinos un aliado natural en su combate contra el dios cristiano extranjero. Michael T. Taussig sostenía que los esclavos negros de la costa pacífica de Colombia, en los siglos XVI y XVII, se apropiaron del enemigo de su ene-

migo y adoptaron el culto al demonio. Reconociendo su temor ante los poderes espirituales de los esclavos, los crédulos españoles pusieron inadvertidamente un poderoso instrumento en manos de sus siervos[1]. Igualmente, según Taussig, "los crédulos españoles no ridiculizaban, sino que temían, a las deidades indias"; la despiadada extirpación de la idolatría de hecho otorgaba poder a sus víctimas y atribuía a las deidades nativas el don de la invencibilidad. "En tanto en cuanto los indios asimilaban el cristianismo, asimilaban también al Diablo, que ratificaba a los espíritus naturales a quienes ellos persistentemente adoraban como sus "propietarios" y como su fuente de identidad"[2].

El problema con esta interpretación es que, lejos de ser crédulos, los cultos clérigos españoles, particularmente los extirpadores de la religión nativa, manifestaban un gran escepticismo respecto de las pretensiones de determinados andinos de gozar de comunicaciones privilegiadas con las deidades. Si, en términos teológicos abstractos, los españoles buscaban una explicación metafísica para la existencia de la disidencia religiosa, haciendo referencia a una visión maniquea del universo, en el cual los ángeles caídos en perpetua rebelión contra el Dios Verdadero luchaban por hacerse con las almas, en general, no deducían de ello que estos determinados indios estuvieran asociados con el Diablo en sus vidas cotidianas. Ciertamente, había una considerable ambigüedad acerca de la existencia de una auténtica presencia diabólica en las ceremonias religiosas nativas. Pero, incluso en los raros casos en los que se aceptaba implícitamente una intervención satánica, el papel del Diablo no consistía en conferir poder a sus seguidores sino, al contrario, en engañar a sus adeptos y hacerles creer en actos que eran falsos e imaginarios[3]. Con más frecuencia, los españoles recha-

---

1 Taussig, *The Devil*, p. 43.

2 Ibid., pp. 170-71. Cfr. también Taussig, *Shamanism*, p. 143.

3 Como Caro Baroja ha puesto de manifiesto, las cosas pueden ser de origen diabólico y, al mismo tiempo, falsas. Cfr. Caro Baroja, "Witchcraft and Catholic Theology", p. 23.

zaban la tesis de la intervención demoníaca, acusando a los dirigentes religiosos nativos de simple fraude. Por lo tanto, no hay razón para creer que la Extirpación diera poder a los indios al asociar la religión nativa conel culto diabólico. Aún más, no hay pruebas en los juicios por idolatría de que los individuos acusados, o bien interiorizaran la conceptualización cristiana del Diablo, o bien percibieran en él un aliado potencial contra la religión cristiana.

Es también engañoso argumentar, como hacen algunos, que los españoles interpretaron la religión nativa a la luz de la obsesión europea por la brujería e identificaran a los practicantes religiosos nativos con los hechiceros europeos. Irene Silverblatt ha sostenido que las teorías demonológicas coetáneas y, en particular, el ejemplo de la "caza de brujas", determinaron la manera cómo los españoles percibieron a los especialistas religiosos andinos: "La experiencia europea [de caza de brujas] influyó profundamente en su contrapartida andina: la ideología de los cazadores de demonios en Europa modeló la ideología de los extirpadores en el Nuevo Mundo"[4]; "la conquista española del Perú transportó así al Diablo, y a su aliado, el brujo, a los Andes"[5]. Silverblatt también escribió: "Los clérigos españoles descubrieron la brujería en el Perú, pretendiendo que las más peligrosas de todas las brujas eran pobres mujeres nativas. Sin duda, los sacerdotes y administradores españoles estaban predispuestos a encontrar pobres mujeres brujas, puesto que vinieron al Perú con la experiencia aún fresca de las cazas de brujas europeas, que culpaban a las mujeres (en particular las indigentes) de brujería y de susceptibilidad a la influencia diabólica. Este estereotipo, transportado a las colonias, moldeó la caza de brujas andina —las campañas del siglo XVIII para extirpar la idolatría—" [6]. También Taussig establecía implícitamente esta conexión cuando escribió: "Junto con su codicia de oro y plata, los españoles trajeron al Nuevo Mundo su

---

4 Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, p. 159.
5 Ibid., p. 170.
6 Ibid., xxx.

miedo al Diablo —el Príncipe de las Tinieblas, el principio activo de todo mal, crueldad, inmundicia y locura—, cuyo triunfo se desató con la obsesión por la brujería en la Europa del siglo XVII"[7].

Pero, como ha quedado demostrado, no es cierto que la demonología de Jakob Sprenger y Heinrich Kramer, los autores del *Malleus maleficarum*, fuera transferida y aplicada a los practicantes religiosos nativos del Nuevo Mundo. Aunque los casos de Juana Icha e Inés Carva sí exhiben algunas características típicas de las creencias europeas acerca de las brujas (incluyendo el contacto carnal con el Diablo), fueron la excepción que confirma la regla. La argumentación de Silverblatt es errónea porque no reconoce que el paradigma no era el brujo clásico sino el hechicero. Era un paradigma que no daba poder a la víctima sino que le privaba de dicho poder al inculpado (o inculpada). La comparación apropiada, para el caso del practicante religioso andino, no es con la caza de brujas sino con el tratamiento dado al hechicero por la Inquisición española, puesto que el escepticismo con el que los inquisidores trataron esta figura fue transferido al especialista religioso andino.

Es también cuestionable que los españoles esperaran que los especialistas religiosos nativos fueran mujeres. Ciertamente, es verdad que la hechicería era entendida como una actividad típicamente femenina. Durante la segunda mitad del siglo XVII, la Inquisición en Lima procesó a muchas más mujeres que hombres por dicho delito. Sólo 11 de los 120 hombres que comparecieron ante el tribunal inquisitorial fueron acusados de hechicería, mientras que 49 de las 64 mujeres sufrieron dicha acusación[8]. Pero queda abierto a la duda si este prejuicio cultural fue transferido a los dirigentes religiosos nativos. De hecho, los españoles no parecen haber ignorado que hombres y mujeres participaban por igual en la dirección de la religión andina. El manual de extirpación de Arriaga no individualizaba a las mu-

7 Taussig, *The Devil*, p. 169.
8 Mannarelli, "Inquisición y mujeres", p. 142.

jeres como especialmente susceptibles a la tentación demoníaca. Cuando describe los diferentes tipos de especialistas religiosos, el extirpador deja claro que hombres y mujeres comparten el oficio y que, desde su punto de vista, los hombres ejercen el papel principal. "Todos estos oficios y ministerios son comunes a hombres y mujeres, aún el confesar, que también hay mujeres grandes confesores. Pero lo más común es los oficios principales ejecutallos hombres ... los oficios menos principales como ser adivinos y hacer la chicha, las mujeres le ejercitan"[9]. Incluso los que él describe como brujos auténticos (en oposición a hechiceros) —los *cauchus*— son representados como hombres, no como mujeres[10]. Silverblatt ha argumentado convincentemente que los cronistas españoles tendían a subestimar la participación de las mujeres en los ritos religiosos, atribuyéndoles sólo un papel menor como ayudantes cuando, de hecho, ellas también ejercían como oficiantes principales. Pero fue precisamente este prejuicio acerca de los roles sexuales el que impidió a los españoles el caracterizar a las mujeres como las principales delincuentes. A pesar de su referencia a categorías eurocéntricas, Arriaga era lo suficientemente consciente de la realidad nativa como para darse cuenta de que en el Perú los especialistas religiosos eran de ambos sexos.

No hay pruebas que apoyen la aseveración de Silverblatt de que las mujeres fueron singularizadas como víctimas de las campañas de extirpación. De hecho, en los juicios por idolatría conservados en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), hombres y mujeres aparecen como víctimas en proporciones aproximadamente iguales o, si acaso, con una ligera predominancia de los varones. Dos eruditas han hecho notar que la preservación de la religión tradicional no puede ser considerada como un acto de resistencia específicamente femenino, puesto que "un número semejante de hombres —si es que no más de éstos— fueron procesados por idolatría"[11]. Esta es ciertamente la im-

---

9 Arriaga, *La extirpación*, p. 206.
10 Ibid., p. 208.
11 Poole y Harvey, "Luna, sol y brujas", p. 286.

presión con la que uno se queda después de un acercamiento en profundidad a las fuentes conservadas en el AAL. Dado que no se ha llevado a cabo un desglose riguroso de estos juicios por idolatría según el sexo de las víctimas, podemos cuando menos concluir que la argumentación en favor de una marcada diferenciación sexual sigue sin estar probada.

Los testimonios detallados acerca de su visitación a la aldea de Recuay (en la provincia de Huaylas) y a su distrito en 1622, transmitidos por el extirpador Rodrigo Hernández Príncipe, permiten un análisis según el sexo de los especialistas religiosos que él persiguió. Aunque castigó a más mujeres que hombres por prácticas religiosas nativas, la diferencia entre ambos sexos no era tan grande como para sugerir una profunda diferenciación. Como la propia Silverblatt señala, la lista de practicantes descritos por el extirpador incluye a ministros religiosos tanto masculinos como femeninos[12]. Por ejemplo, el ayllu Hecos disfrutaba de los servicios de diez ministros y de doce ministras; el ayllu Híchoc de doce hombres y veinte mujeres; el ayllu Caquimarca de seis hombres y once mujeres; el ayllu Allauca de ocho hombres y doce mujeres; el ayllu Picos de ocho hombres y dieciséis mujeres; y el ayllu Chaupis de diez servidores religiosos y once servidoras[13]. Si bien hay una preponderancia de mujeres en todos estos ejemplos, en algunos casos es solamente por un estrecho margen. Ciertamente, es una prueba insuficiente para argüir que los extirpadores veían a las mujeres como seres especialmente propensos a tentaciones diabólicas. En realidad, es lo contrario, lo que muestra que este visitador general no escogió a las mujeres para ser castigadas en base a su sexo. Ambos sexos estan representados entre las víctimas de la extirpación.

Silverblatt insiste en que la supuesta equiparación de los sacerdotes nativos con los brujos determinó no sólo la manera como los españoles pretendieron reprimir la religión nativa,

12 Silverblatt, "The Universe", p. 156.
13 Hernández Príncipe, "Mitología andina", pp. 27-29, 31, 34 y 36-37.

sino también la manera cómo los dirigentes religiosos andinos llegaron a verse a sí mismos. Según su interpretación, la diferenciación sexual fue un factor clave en la respuesta de la religión andina a la experiencia de la represión. La marginación de las mujeres como "brujas", por parte de la sociedad colonial, les otorgó un papel especial como representantes de las tradiciones de los Andes y como dirigentes del ritual nativo. Así, las mujeres comenzaron a ocupar cargos en las organizaciones religiosas indígenas, que durante mucho tiempo les habían estado vedados a lo largo del periodo precolombino. Más aún, a causa de la orientación machista de las instituciones económicas, políticas y religiosas coloniales, las mujeres andinas tendieron a volcarse en esas prácticas tradicionales, que fueron interpretadas por el régimen colonial como diabólicas, apropiándose así de un arma con la cual poder resistir la hegemonía española[14].

Esta interpretación suscita muchos problemas. En primer lugar, es difícil valorar con cualquier grado de certidumbre el papel de las mujeres en los ritos religiosos nativos en los tiempos precolombinos, puesto que nuestras fuentes de información son precisamente esos cronistas masculinos españoles cuyos prejuicios patriarcales, como Silverblatt ha señalado correctamente, probablemente les hacían insensibles a la significación del papel de las mujeres en el periodo prehispánico. Es, por lo tanto, casi imposible valorar si el papel de las mujeres en los ritos religiosos aumentó en el periodo colonial.

Aunque Silverblatt tiene razón en devolver a las mujeres a una posición de igualdad con los hombres en el mantenimiento de la religión nativa en el siglo XVII —las mujeres eran a menudo las principales oficiantes en la práctica de los cultos prohibidos—, no hay evidencia en estos documentos de que ellas quedaran identificadas como las defensoras de la cultura tradicional andina. La auténtica y más vulgar realidad es que tanto

---

14 Silverblatt, "The Universe", pp. 174-78. Cfr. también Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, pp. 195-98.

hombres como mujeres desempeñaban este papel. Como ha insistido Millones, la necesidad de legitimar la autoridad conforme a los parámetros nativos condujo a muchos curacas a continuar con su protección de los ritos nativos, lo cual demuestra que los hombres no quedaban descalificados al respecto por su participación en las estructuras coloniales de poder. El sistema colonial obligaba tanto a hombres como a mujeres a asumir un importante papel en la vida comunitaria.

Si los españoles no andaban en busca de brujas, no pudieron entonces haber otorgado inadvertidamente poder a las mujeres andinas al identificarlas como tales; ni hay prueba alguna convincente de que las mujeres andinas se apropiaron de la categoría de brujas y la aprovecharon para poner el poder diabólico en contra de los españoles. De hecho, si los españoles albergaban prejuicios en contra de las mujeres, no los ejercieron para temer los poderes diabólicos de éstas, sino, al contrario, para minimizarlos. Silverblatt no resulta convincente cuando escribe: "Mientras las normas españolas sobre roles sexuales pueden haber hecho invisibles a las mujeres, también las transformaron en brujas. Los españoles dotaron a las mujeres nativas con una ideología de rebelión"[15]. Probablemente, está mucho más próxima a la verdad la observación de Ruth Behar: "Los inquisidores de España y Méjico vieron el poder femenino como ilegítimo, en el sentido de que era una ilusión y, por lo tanto, no era realmente una forma de poder en modo alguno"[16]. Fue esta interpretación del "poder" femenino la que los extirpadores aplicaron a las mujeres andinas. Si las normas españolas sobre el rol sexual hacían "invisibles" a las mujeres, el campo de la hechicería no fue una excepción. Como han hecho notar Deborah A. Poole y Penelope Harvey, el que las mujeres actuaran como especialistas rituales para sus comunidades puede haber sido simplemente un "efecto involuntario" de la "in-

15 Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, xxx. A pesar de las reservas aquí expresadas, el trabajo de Silverblatt es, sin discusión, extremadamente estimulante y generador de nuevas ideas.

16 Behar, "Sexual Witchcraft", p. 184.

visibilidad social". La participación femenina en los deberes religiosos locales "no puede ser considerada, por consiguiente, como una decisión consciente de resistirse a la autoridad española conforme a alineamientos sexuales"[17]. Silverblatt exagera probablemente la consciencia de las mujeres andinas acerca de la significación de sus actos como manifestación de una resistencia cultural colectiva.

En resumen, los extirpadores españoles de la religión nativa no andaban en busca del Diablo y las mujeres andinas no buscaban aliarse con él. Tampoco los españoles otorgaron poder a los practicantes religiosos nativos asociándolos con el diabolismo, precisamente porque devaluaron su posición social y se negaron a reconocer la existencia de una auténtica presencia diabólica. Si acaso los españoles se equivocaron, no fue por atribuirle demasiado poder a la religión nativa, sino por todo lo contrario.

II

A pesar de su carácter intermitente, las campañas de extirpación pueden ser consideradas como un movimiento distintivo, mostrando una consistencia en sus objetivos y métodos desde comienzos del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XVIII. Por supuesto, las investigaciones del siglo XVIII jamás alcanzaron la ambiciosa escala de las de comienzos y mediados del siglo XVII. La denominación de "campaña de extirpación", aunque justificado en términos de consistencia en ideología e intenciones, puede ser inapropiado en términos de resultados, habida cuenta de su limitado horizonte geográfico y de la falta de numerosos visitadores. Hubo sólo una efímera campaña de extirpación en 1724-25 y un único visitador general, Pedro de Celís. Pero el resultado abortivo de esta campaña provino más de un cambio de circunstancias que de un cambio de actitudes. La peculiar interacción de centro y periferia que había dado

17 Poole y Harvey, "Luna, sol y brujas", pp. 286-87.

impulso a las campañas anteriores raramente encontró su réplica en el siglo XVIII.

El inicio de los juicios por idolatría requería de un cura local cuya autoridad estuviera bajo una amenaza tal que sólo el recurso a poderes extraordinarios puede hacer inclinarse la balanza en su favor. Si los conflictos de la sociedad local motivaron a muy pocos extirpadores en el siglo XVIII, esto provenía de cambios en la relación entre las fuentes de autoridad nativas y coloniales (entre el curaca o el cabildo municipal y el párroco). A la altura del siglo XVIII, las condiciones que habían incitado a los curas o a los miembros de la sociedad nativa a lanzar acusaciones legales de idolatría habían cambiado. Sobre todo, el declive del papel del curaca había llevado a un fortalecimiento de la posición del cura.

Al mismo tiempo, las circunstancias en el centro del poder habían también cambiado. Tanto Melchor Liñán de Cisneros como Diego Morcillo de Auñón se tomaron las acusaciones de idolatría lo suficientemente en serio como para promover juicios organizados. Pero estos juicios no necesariamente adoptaron la forma de campañas de extirpación. Es posible que las investigaciones conducidas por sacerdotes locales excesivamente poderosos habían quedado desacreditadas como el método más efectivo para contrarrestar la disidencia religiosa nativa. El periodo entre las décadas de 1690 y de 1720 se caracterizó por la afirmación de una jurisdicción más directa sobre las investigaciones por idolatría. En vez de delegar jurisdicción a los representantes locales, las causas judiciales fueron progresivamente referidas a Lima para ser presididas por juristas y jueces directamente responsables ante el arzobispado. Una de las principales consecuencias de ello fue la disminución del incentivo existente para que los curas locales denunciaran a los presuntos idólatras, dado que ya no se les concedería el poderoso cargo de visitador general. Al hecho de que estos poderes pudieran haberse hecho cada vez más innecesarios, se sumaba asimismo el que progresivamente era menos probable que fueran concedidos. El equilibrio entre centro y periferia se había ido en gran medida desplazando en favor del primero.

Otra consecuencia fundamental del paulatino control centralizado fue la mayor profesionalización y formalidad de los juicios. Esto quedó reflejado con más claridad en el papel más significativo asignado a la defensa. Mientras que en el siglo XVII la defensa había sido poco más que una formalidad simbólica, a menudo desempeñada por un miembro del séquito del propio visitador, a la altura de la década de 1720 la protección de los intereses de los indios había sido confiada permanentemente a un representante profesional. Puesto que las audiencias en Lima estaban presididas por juristas más que por sacerdotes, se dio mayor peso a argumentos legales que a los teológicos. No había ya especulaciones sobre el posible papel metafísico del Diablo en las acciones de los acusados; en vez de ello, el énfasis recaía exclusivamente en la reunión racional de pruebas empíricas. La prioridad de la defensa no era servir al visitador, sino conducir el caso de la manera más favorable para su cliente. Así, los juicios del siglo XVIII se caracterizaron por la elaboración de complicadas y sofisticadas argumentaciones legales orientadas a obtener la absolución del acusado. La efectividad de este enfoque queda de relieve por el hecho de que muchos indios huyeron de la prisión de sus propias aldeas y se trasladaron a Lima en la creencia de que serían juzgados allí más equitativamente[18].

El énfasis en la evidencia empírica y en las formalidades legales estimularon un rechazo cada vez más explícito de las denuncias motivadas exclusivamente por la enemistad personal. Mientras que los más celosos visitadores del siglo XVII, como Sarmiento y Noboa, habían sido indiferentes a las motivaciones de los testigos en tanto en cuanto se descubriera la idolatría, las autoridades de Lima estaban cada vez menos dispuestas a condenar en base a testimonios claramente basados en la malevolencia. Al contrario de los visitadores del siglo XVII, los oficiales del arzobispo no tenían intereses creados en probar la existencia de la idolatría con el fin de justificar sus actuaciones y cosechar recompensas. El rechazo de los testimo-

18 Acerca de la huida de prisioneros indios, cfr. Duviols, *Cultura andina*, xxxvii.

nios inspirados por la enemistad personal socavó los cimientos de los procesos por idolatría, los cuales incluso estaban fracasando en lograr no sólo la condena de los delincuentes, sino su reforma. Como estos juicios estaban volviéndose progresivamente más ineficaces en lograr su propósito, no es de extrañar que fueran abandonados como medio de suprimir las prácticas religiosas nativas. Los juicios por idolatría desaparecieron, no porque sus partidarios hubieran perdido el interés en la idolatría, sino porque no funcionaban.

Si se la mide conforme al nivel de sus propios objetivos, es dudoso que la Extirpación pueda ser calificada como un éxito. Es imposible determinar el impacto de la destrucción masiva de muchos millares de objetos sagrados, puesto que el número total de objetos de dicho tipo existentes en el virreinato es desconocido e incalculable. En cualquier caso, el trabajo de la Extirpación fue cualitativo tanto como cuantitativo. Su objetivo no era simplemente la eliminación física de los objetos sagrados, sino también la prevención de actos de disidencia religiosa. Su fracaso en este propósito queda sugerido por la elevada frecuencia de reincidentes descubiertos. Un gran número de inculpados admitieron que, habiendo sido ya castigados por un visitador anterior, habían recaído en el mismo delito. Algunos de los acusados habían sido incluso procesados en dos o más ocasiones[19].

---

19 Varias víctimas de una de las visitas de Alvaro de Lugares a la aldea de San Jerónimo de Omas (provincia de Yauyos), cayeron con posterioridad en las redes del extirpador Sarmiento, entre ellas Inés Carpa, Pablo Ato, Juana Aycro, Pedro Villanga, Juana Conoa, María Ticllaguacho y Juan Chapa. Chapa ya había sido castigado dos veces con anterioridad. Tanto él como Ticllaguacho confesaron que habían recaído en su delito cada año durante la festividad de San Juan y en Navidad con el fin de que sus llamas se multiplicaran. Cfr. AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", San Francisco de Ancor, 1660, fol. 8; AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa de hechicería contra Pablo de Ato", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 2; AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación contra Juan Chapa por hechicería", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 5v-9; AAL, Idolatrías 5 (4.29), "Declaración de Juana Aycro", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 1v; y AAL, Idolatrías 5 (2.17), "Declaración de Pedro Villanga", San Pedro de Pilas, 1660, fols. 2 y 7. La acusada María Inés había sido castigada veinte años antes

Posiblemente, aún más importante que la reincidencia era la insistencia de muchos infractores en que ellos tenían realmente fe en las ceremonias y ritos que empleaban. Hernando Ticssi Mallqui confesó que, a pesar de haber sido castigado en una visitación anterior, había vuelto a sus prácticas nativas, "teniéndolas por ciertas y por no tales los misterios de nuestra fe". Sus sinceras convicciones eran representativas de las de muchos practicantes nativos. Si estos acusados querían eludir el castigo, su insistencia en la eficacia de los ritos nativos era una extraña estrategia, puesto que la Extirpación castigaba según la creencia tanto como según la práctica. Los inculpados no tenían nada que ganar y sí todo que perder confesando sus auténticas creencias. La tenaz defensa de sus acciones era igualmente una afrenta al escepticismo de sus interrogadores, quienes esperaban de ellos que negaran sus creencias. Queda claro que estos acusados no estaban practicando unos vestigios, carentes de significado, de una religión muerta, sino que sus ceremonias se apoyaban en una fe viva y genuina. La persecución no había eliminado ni la creencia ni el rito[20].

De hecho, parece, irónicamente, que los juicios por idola-

---

como hechicera por el visitador Felipe de Medina. Cfr. AAL, idolatrías 6 (5.8), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", 1662, fol. 6. Sebastián Quito había sido conducido ya ante dos visitadores anteriores, Francisco Gamarra y Bartolomé Jurado. Cfr. AAL, Idolatrías 6 (5.7), "Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallán", 1662, fols. 34-38v. Cristóbal Yaguas admitió que ya había sido castigado como hechicero en una visitación previa. Cfr. AAL, Idolatrías 7 (1.3), "Causa contra Cristóbal Yaguas", Huamantanga, 1664, fol. 13.

20 Acerca de Hernando Ticssi Mallqui, cfr. AAL, Idolatrías 9 (5.15), "Causa de idolatría", Santiago de Maray, 1677, fol. 5v. María Llano proclamó su creencia de que las huacas que adoraba tenían el poder de otorgarle buenas cosechas. Cfr. AAL, Idolatrías 7 (5.12), "Causa de hechicería", Ihuari, 1665, fol. 14v. María Angelina, Vicente Napuri, Juan Chapa, María Ticllaguacho y Magdalena Sacsacarva habían confiado de todo corazón en que los espíritus de las montañas tenían el poder de concederle sus deseos. Cfr. AAL, Idolatrías 5 (1.1), "Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina", San Francisco de Ancor, 1660, fols. 2 y 11; AAL, Idolatrías 5 (1.2), "Acusación contra Juan Chapa por hechicería", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 6v. ; AAL, Idolatrías 5 (2.26), "Causa de hechicería contra Magdalena Sacsacarva", San Bartolomé de Tupe, 1660, fol. 2.

tría podían ser contraproducentes. El sometimiento a persecución de un practicante nativo, lejos de poner fin a sus actividades, podía, por el contrario, realzar aún más su reputación como efectivo mediador con el mundo sobrenatural entre sus compañeros. El hecho mismo de que hubiera desafiado la hegemonía cristiana lo suficiente como para provocar la cólera de los visitadores, puede haber convencido a sus potenciales clientes de que era una fuerza a tener en cuenta. Así, el intento de exponer al especialista religioso al estigma de la infamia podía volverse contra sus instigadores. Más aún, un especialista religioso que se hacía famoso después de ser castigado en un juicio por idolatría, se convertía en blanco fácil de ulteriores denuncias. El renombre público que había adquirido le calificaba como el primer sospechoso, cuando se indagaba sobre la existencia de maleficios en posteriores ocasiones. Se convertía en el chivo expiatorio de la comunidad, una víctima de sacrificio de cuya culpa los visitadores posteriores estarían convencidos en base a su presencia en un juicio anterior. Así, los juicios por idolatría tendían a alimentarse a sí mismos: en vez de *eliminar, creaban* una clase de disidentes religiosos oficiales. Persiguiendo a aquellos que ya habían sido identificados como disidentes, sólo aumentaban el respeto que estos individuos inspiraban en sus comunidades[21].

Si la Extirpación fracasó en lograr sus objetivos, fue en parte por causa de sus inconsecuencias ideológicas, en parte por sus insuficiencias institucionales y en parte porque la propia tarea en sí estaba simplemente más allá de sus capacida-

---

21 El especialista religioso Juan Guamán adquirió público renombre después de su castigo por Lugares, en una visitación por idolatría. Posteriormente, fue objeto de acusaciones de maleficio. Cfr. AAL, Idolatrías 5 (4.28), "Causa de hechicería contra Pablo Ato", San Pedro de Pilas, 1660, fol. 2. Cristóbal Yaguas cobró fama como hechicero porque había sido encarcelado por el visitador Pedro Quijano. Yaguas insistía en que la anterior acusación había dado pábulo a posteriores cargos en su contra. Juan Francisco de Betanzos fue denunciado como hechicero notorio porque en una ocasión anterior había tenido que presentarse ante el visitador Pedro García de Verastigui. Cfr. AAL, Idolatrías 7 (1.3), "Causa contra Cristóbal Yaguas", Huamantanga, 1664, fols. 1 y 13.

des. En términos ideológicos, la Extirpación nunca resolvió las contradicciones fundamentales que subyacían bajo sus planteamientos. Mientras que, por una parte, los especialistas religiosos nativos eran etiquetados como herejes y apóstatas, lo que hubiera exigido severos castigos para ellos, por otra parte, eran también calificados como hechiceros, quienes, según la opinión general, no eran herejes sino charlatanes. Esta inconsistencia minaba la asociación de idolatría con herejía y la de los practicantes nativos con ambos crímenes. Y, mientras que la decisión de profesar el cristianismo era considerada como una elección voluntaria, la Extirpación empleaba la represión para forzar a los indios a ser buenos cristianos. Acosta ya había aconsejado no apoderarse de los ídolos por la fuerza. Arriaga y sus colegas reconocían que la predicación y la educación eran la clave del éxito; sin embargo, todavía abogaban por la represión. La debilidad de la Extirpación era que nunca persuadió a sus oponentes, quienes eran perfectamente conscientes de sus contradicciones, de la validez del instrumento de represión. Careciendo de un extenso respaldo, la Extirpación se basó en poderosos patrones para que le insuflaran vida. Siguió siendo un agrupamiento de individuos en vez de un grupo de instituciones. Desarrollada en lo ideológico, era institucionalmente retrasada. Fue siempre una organización fundamentalmente amateur.

Esta falta de profesionalismo resultó particularmente notable en su fracaso en resolver ciertos aspectos prácticos que su modelo, la Inquisición, había solventado satisfactoriamente. La debilidad más importante era su incapacidad de excluir el testimonio de enemigos constatados. La Inquisición se negó a tomar en consideración dichos testimonios, porque su procedencia sería sospechosa y, lo que era más importante, podía impedir una condena. La víctima del Santo Oficio estaba autorizada a compilar una lista de sus enemigos mortales, cuyo testimonio no sería tenido en cuenta. Un corolario inevitable de ello era que el acusado no podía saber el nombre de sus acusadores, puesto que si no, añadiendo sus nombres a la lista, podía haber invalidado cualquier prueba en su contra. La Extirpación no fue tan puntillosa. Los primeros visitadores explotaron las enemistades para obtener denuncias personales. Convencidos

de la culpa colectiva de todos los indios, aceptaban testimonios de cualquier procedencia. Al acusado en los juicios por idolatría se le permitía saber el nombre de su denunciante y, de hecho, era a menudo confrontado físicamente con el acusador, dado que, por experiencia, los extirpadores consideraban que, mediante este método, podían obtener denuncias mutuas de acusador y acusado. Como herramienta legal, sin embargo, este procedimiento era inadecuado. Si a los indios se les permitía conocer a sus acusadores, podían simplemente pretender que eran enemigos jurados y que su testimonio debía de ser invalidado. De hecho, por definición, aquél dispuesto a lanzar contra otro una acusación de idolatría podía, ciertamente, ser considerado como enemigo mortal suyo.

La profesionalización legal de los juicios por idolatría después de la década del 1690 convirtió dichos testimonios en inválidos. Pero, por esta época, los indios ya habían aprendido que podían usar estos juicios para atacar a sus enemigos. El error de no haber prohibido anteriormente este tipo de pruebas legales, había permitido a los propios indios pervertir el propósito original de los procesos. Este problema no siempre había sido ignorado por entero y algunos lo habían previsto. Los que se oponían al sometimiento de los indios a la Inquisición habían fundamentado sus objecciones precisamente en el hecho de que, puesto que los indios eran tan inclinados a mentir y a vengarse de sus enemigos, usarían la institución para estos propósitos y el Tribunal se vería inundado de denuncias basadas en el rencor. Éste fue exactamente el destino que sufrió la Extirpación, un destino del que podía haber sido salvado por normas más profesionales. Así, en cierto sentido, una debilidad fundamental de la Extirpación fue que no logró modelarse suficientemente conforme a la Inquisición[22].

Si embargo, la Extirpación se debilitó no sólo porque el modelo de la Inquisición fue malamente aplicado sino, de ma-

---

22 Respecto de los argumentos de los oponentes a la sujección de los indios a la Inquisición, cfr. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, 3: 319.

nera más profunda, porque dicho modelo no era enteramente apropiado para la diferente tarea a la que se enfrentaba el represor de la religión andina. La diferencia fundamental entre la Inquisición y la Extirpación era la identidad de sus víctimas. La Inquisición operaba principalmente en las ciudades y perseguía individuos (españoles, mestizos, negros, mulatos) que, por definición, estaban ya sustancialmente integrados en la cultura española. Respecto del porcentaje total de la población, su número era pequeño y, por lo tanto, fácilmente controlable. En su calidad de considerable minoría, comprendía en su interior un grupo "natural" de disidentes religiosos, a los que era relativamente fácil aislar del conjunto de la sociedad. El reducido número de herejes impenitentes (aquellos que negaban sus acciones, se jactaban de ellas o recaían en sus actos), podía ser liquidado para impedir la contaminación del grueso de los buenos cristianos; los criminales arrepentidos (incluidos los hechiceros) podían ser rehabilitados. Bartolomé Bennasar ha señalado que el poder de la Inquisición residía menos en la severidad de sus castigos físicos que en las armas psicológicas que podía emplear. Los elementos más potentes de su arsenal eran el uso del secreto, la amenaza de la miseria (la *amenaza* de la privación de la vida y de los bienes materiales, era más efectiva que su *aplicación*) y el recuerdo de la infamia[23]. El recurso a la infamia explotaba el temor del delincuente a la exclusión de la sociedad y se convirtió en un poderoso incentivo al sometimiento. Al mismo tiempo, separaba claramente al disidente del conformista y establecía sanciones sociales para quien cruzara la línea divisoria. Puesto que los infractores se habían apartado de las normas generalmente aceptadas por sus conciudadanos, eran objeto de repulsa por parte del común de la población. Aunque su destino pudiera atraer la curiosidad como espectáculo público, despertaba pocas simpatías. El castigo público de un delincuente actuaba como advertencia ejemplarizante para que otros no se desviaran de las prácticas religiosas prescritas por la élite social. Así pues, la situación del

23 Para las técnicas de la Inquisición, cfr. Bennassar, "Modelos de la mentalidad inquisitorial", pp. 174-79.

hereje como proscrito no sólo lo incitaba a volver al rebaño antes de que fuera demasiado tarde sino que disuadía a otros de caer en la disidencia religiosa. El éxito de la Inquisición residió en el hecho de que sus normas eran reconocidas tanto por la élite que imponía la conformidad como por la sociedad de la que el infractor formaba parte.

Estas condiciones no se daban en el contexto dentro del que la Extirpación peruana se vio forzada a operar. En primer lugar, la Extirpación se diferenciaba de la Inquisición en cuanto al número total de sus víctimas potenciales. Casi toda la población nativa del virreinato practicaba alguna forma de ceremonia religiosa nativa y, por consiguiente, paradójicamente, cada indio era un "disidente" religioso. Así, intentando reproducir la absoluta oposición entre el hereje y la comunidad cristiana, la Extirpación se vio obligada a establecer una división teórica entre el grueso de los indios y la figura del hechicero. Pero esta figura era una invención española, y su abstracta diferenciación del resto de su comunidad no reflejaba las realidades andinas. Mientras que el hereje en la España peninsular era un auténtico marginado, vilipendiado por la sociedad, el especialista religioso andino estaba en el centro de su comunidad[24]. El sometimiento a un juicio por idolatría no provocaba el ostracismo de la comunidad, que era característico del tratamiento inferido a una víctima de la Inquisición. De hecho, la reputación de la víctima sólo podía fortalecerse con dicho procesa-

---

24 Salomon ha sugerido que la diferencia fundamental entre el brujo europeo y el chamán sudamericano está en que el primero era un proscrito de la sociedad, mientras que el último estaba en su centro. Por definición, la brujería europea era disidente; los brujos eran aquellos cuyos actos eran aborrecibles y la negación misma de todo lo decente. Más aún, la brujería era atribuida a los miembros marginales de la sociedad: los débiles, los pobres, los viejos, los perjudicados. Por el contrario, el chamán andino no era ni marginal, ni débil, sino poderoso e influyente. Por definición, él o ella era (y es) "el que posee una cantidad extraordinaria de lo que es más deseable", una cualidad que en los Andes es llamada a menudo *sami* o *samay*. El poder y el éxito que caracterizaban a los chamanes impedía que fueran vistos como disidentes por los miembros de su propia comunidad. Salomon, "Shamanismo y política", pp. 505-6.

miento. Así pues, al contrario que en España, donde el castigo de los herejes evocaba el rechazo de los inconformistas, en Perú el castigo aplicado al especialista religioso nativo suscitaba un sentimiento de identificación con la víctima. El ser señalado como un proscrito por parte de la élite dominante, no implicaba el rechazo del delincuente por parte de sus iguales, puesto que las víctimas de la Extirpación no compartían las normas culturales de sus perseguidores.

La Extirpación difería fundamentalmente de la Inquisición en que perseguía principalmente a individuos que habitaban en comunidades rurales y quienes, por definición, no estaban culturalmente integrados. Así, la persecución sufrida por las víctimas de la Extirpación (que, en sí misma, nunca fue tan dura como la padecida por los heréjes víctimas de la Inquisición) era anulada o, al menos, compensada por el sostén espiritual aportado por la solidaridad de la comunidad con el individuo infractor. Mientras que la víctima de la Inquisición padecía doblemente, primero, por el rechazo de la élite y, segundo, por el de sus iguales; la víctima de la Extirpación, a la vez que sufría, era confortado por el apoyo moral de su sociedad. De hecho, era mejor romper con las normas de la élite foránea que con las de la comunidad propia, ruptura que tenía consecuencias tanto en lo humano como en lo divino, infinitamente más aterradoras. Por estas razones, la técnica de la infamia, tan efectiva para la Inquisición, era un arma que no podía ser empleada fácilmente en el contexto andino. La herencia cultural alternativa de las víctimas de la Extirpación le otorgaba una validez comunitariamente aceptada a su comportamiento religioso, que no estaba al alcance de las víctimas de la Inquisición. El fracaso de la Extirpación residía, pues, en el hecho de que las normas de la élite dominante española y las de la sociedad india no coincidían, sino que se contradecían unas a otras. Si las víctimas de la Extirpación optaban por atenerse a las reglas de su propia sociedad, era porque difícilmente podía haber sido de otra manera, puesto que, en el Perú, los verdaderos "disidentes" religiosos eran los españoles, no la mayoría india.

La fuerza de las normas religiosas andinas no sólo neutra-

lizaba la efectividad de la herramienta de la infamia, sino que también eliminaba el arma del secreto. Los visitadores abandonaron los escrúpulos inquisitoriales acerca del anonimato de los acusadores y de permitir las denuncias de enemigos, precisamente porque eran conscientes de que las prácticas religiosas nativas no se circunscribían a unos cuantos individuos aislados, sino que estaban ampliamente extendidas entre la población indígena. En cierto sentido, la Extirpación no podía permitirse esos escrúpulos si quería sacar a la luz la "verdadera" extensión del alejamiento de las normas cristianas[25]. Más aún, su incapacidad para reproducir el modelo inquisitorial forzó asimismo a la Extirpación a basarse exclusivamente en la tercera técnica del Santo Tribunal, la de la amenaza con la miseria. Pero, aunque la amenaza de severos castigos, tales como la pérdida de los bienes materiales, el destierro o el sufrimiento físico (e incluso la muerte); resultó efectiva para suscitar confesiones, el recurrir en exclusiva a este método sólo hizo más aparente la inconsistencia que había en el propio corazón del movimiento: ¿cómo podían la represión y la amenaza física reconciliarse con el objetivo de la renuncia voluntaria a los ídolos?

Finalmente, la Extirpación, por muy bien organizada y consistente que fuera, fracasó porque se había impuesto a sí misma una tarea que no podía cumplir. El "desencantamiento" del mundo religioso nativo era un objetivo que estaba más allá de su competencia. La destrucción física de las huacas no impidió su supervivencia "póstuma" en forma puramente espiritual o a través de su asociación con fenómenos naturales considerados como depositarios del poder divino. El jesuita Francisco de

---

25 Si los extirpadores prescindieron de las salvaguardas jurídicas del Santo Oficio, fue porque estas restricciones hubieran paralizado la represión de un fenómeno tan omnipresente como las prácticas religiosas andinas. Klor de Alva ha subrayado que las técnicas inquisitoriales de investigación aleatoria y castigo selectivo hacían de la institución inquisitorial un pobre mecanismo para regular con efectividad grandes masas de indios no aculturados. Lo que se necesitaba, en el Perú como en Méjico, era una intervención extensa, más que selectiva y ejemplarizante. Esta fue la razón de que en Méjico se abandonara la "Inquisición India". Cfr. Klor de Alva, "Colonizing Souls", pp. 12-15.

Patiño subrayó el dilema cuando narraba cómo un indio le preguntó: "Padre, ¿qué te cansas en quitarnos los ídolos? ¡Llévate ese cerro si puedes, que ese es el Dios que adoro!"[26] Las montañas han seguido siendo hasta hoy en día los receptáculos de fuerzas irresistibles, tanto benevolentes como hostiles, de procedencia tanto andina como española. El paisaje sagrado de los Andes no podía ser destruido[27].

En cualquier caso, el último reducto del sistema religioso

---

26 Carta de Francisco de Patiño al arzobispo Pedro de Villagómez, 14 de Octubre de 1648, publicada en Villagómez, *Carta pastoral*, p. 278. Taussig ha puesto de relieve la tarea extremadamente difícil de suplantar las visiones paganas de la Naturaleza por doctrinas inspiradas por la Iglesia, lo que implicaba ni más ni menos que "una revolución en las bases morales de la propia cognición". Si los signos (es decir, los fenómenos naturales) no podían ser eliminados, entonces tendría que serlo su significación. "Una nueva semiótica tenía que ser escrita, tan extensa y tan global como el Universo mismo" (Taussig, *The Devil*, pp. 174-75). A falta de un cambio tan radical en la percepción, la erección de cruces sobre esos emplazamientos tan indestructiblemente numinosos confirmaba, simplemente, su condición sagrada a los ojos de los indios. Cfr. Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, p. 52.

27 Es interesante señalar que uno de los significados originales de la palabra latina *paganus* era "rústico/rural". El escritor del siglo V, Paulo Orosio, pensaba que la acepción cristiana de esta palabra se explicaba por el hecho de que el campo era todavía pagano después de que las ciudades se hubieran vuelto cristianas. Cfr. Chadwick, *The Early Church*, p. 152. Teniendo en cuenta este significado, William Christian hablaba de un proceso de "paganización" del cristianismo, mediante el cual las nociones rurales precristianas de un paisaje sagrado se reafirmaron a sí mismas sobre una religión centrada inicialmente en la catedral, la parroquia y la iglesia. Cfr. Christian, *Apparitions*, p. 20. En el marco peruano, Sallnow ha mostrado cómo el poder numinoso de los antiguos picos sagrados de los Andes se manifiesta en el culto de advocaciones de Cristo que esconden a aquél en su interior. El culto del Señor de Qoyllur Rit'i está explícitamente asociado con la gran cumbre montañosa y deidad Apu Ausangate, en cuyas laderas está ubicado el santuario: el objeto de culto y reverencia es un peñasco de forma inusual con una pintura de Cristo crucificado. El ciclo ritual de la peregrinación a este lugar incluye la ascensión de la montaña por los *ukukus*, los simbólicos protectores de los peregrinos, con el fin de rendir homenaje al apu. El santuario del Señor de Wank'a, en el valle de Vilcanota, está situado en la falda montañosa de Apu Pachasutan y tiene igualmente como centro de su devoción una roca, que alberga una pintura con la figura de Cristo. La santificación de dichas rocas, a través de una teofanía milagrosa, ha asimilado dentro del culto católico "sitios" únicos de lo sagrado andino. Estos

nativo no se situaba en el mundo puramente material, sino en lo imaginario. Fue la incapacidad de la Extirpación de quebrar esa fortaleza mental lo que malogró su empresa. Al concebir la religión andina como un conjunto de "objetos" que habían de ser destruidos, los extirpadores dejaron áreas enteras de la experiencia religiosa nativa sin explorar y, en consecuencia, inexpugnables. Su falta de interés en la importancia de los sueños y su negativa a explorar el papel de las drogas alucinógenas y de la experiencia extásica impidieron un asalto efectivo al misterio del mundo andino. Conviene recordar que el desencantamiento del universo religioso nativo no podía tener lugar sin la transferencia del "misterio" a otras esferas, en particular, a los ritos de la Iglesia. La construcción de un nuevo universo sagrado para compensar el desvanecimiento del universo antiguo, era una tarea que iba más allá del ámbito de la Extirpación.

Si el sistema religioso nativo se negó a quedar reducido a un conjunto de meros "objetos", fue porque los especialistas nativos optaron conscientemente por situar el campo de batalla en la esfera de lo abstracto. Esto es en sí mismo prueba suficiente de que el sistema indígena estaba al mismo nivel intelectual que el sistema cristiano y era, por tanto, capaz de resistir la persecución. Salomon y Urioste han escrito acerca de la capacidad de resistencia de la religión nativa local: "Si los sacerdotes de las *huacas* mantuvieron la fidelidad de la gente oficialmente vinculada al cristianismo, fue con toda probabilidad porque tuvieron éxito, bajo las adversas condiciones de la clandestinidad y de la hegemonía eclesiástica, en presentar la religión *huaca* como comparable en convicción con las enseñanzas de la Iglesia". Así, la religión nativa fue removilizada y recon-

---

santuarios milagrosos son a la vez cristianos y andinos: mientras, por una parte, son cristianos en su iconografía, significado religioso y envoltura clerical; por otra parte, su ubicación en el paisaje sagrado y su incorporación dentro de un culto más amplio de divinidades telúricas los hacen inequívocamente andinos. El paisaje no fue desacralizado en el periodo colonial, antes, al contrario, fue resacralizado. Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, pp. 54, 79, 235-39 y 269.

ceptualizada como una "fe alternativa", cuyas pretensiones y dimensiones en conjunto podían soportar la comparación con las de la Iglesia impuesta. Los sacerdotes nativos realizaron un esfuerzo consciente "por equipararse a los sacerdotes católicos en la amplitud de sus pretensiones mientras, al mismo tiempo, mantenían su diferencialidad respecto del catolicismo"[28]. De hecho, el fracaso de la Extirpación en destruir el concepto andino de la realidad de su universo queda puesta especialmente de relieve en su incapacidad de exorcizar el poder de estos practicantes religiosos nativos, un poder que sólo fue consolidado en el periodo colonial y que ha sobrevivido hasta la actualidad.

Irónicamente, el hecho de que los indios continuaran denunciando a los curanderos ante las autoridades coloniales, indica en sí mismo que las comunidades nativas no habían perdido la fe en sus propios especialistas religiosos. El recurso a la denuncia significaba la existencia de temores y resentimientos ante el practicante nativo, lo cual sólo podía ser el resultado de una poderosa creencia en sus poderes. Muchas de las acusaciones contra curanderos fueron hechas por sus propios clientes, quienes creían que ellos mismos o sus parientes habían sido embrujados. Puede haber razones psicológicas compulsivas para explicar este comportamiento. La consulta a un hechicero en un asunto de vida o muerte creaba una relación de temor y dependencia entre el cliente y el practicante, que sólo podía engendrar resentimiento. Si la cura no daba resultado o, peor aún, ocasionaba la muerte del paciente, este resentimiento podía fácilmente convertirse en un odio furioso. Atribuyendo el fracaso a la malevolencia del curandero, el cliente podía entonces justificar su sentimiento de hostilidad. El emprender acciones legales no sólo daba curso a ese resentimiento en un acto de represalia sino que reafirmaba un sentimiento de control. Todavía hoy en día, los chamanes practicantes de la actual Sudamérica pueden ser acusados de brujería por clientes resentidos. En sus investigaciones entre los jívaros del Amazonas

28 Salomon y Urioste, *Huarochirí Manuscript*, pp. 3-4.

ecuatoriano, Michael J. Harner observó que un chamán que era incapaz de identificar al brujo responsable de la muerte de un paciente fue él mismo acusado como responsable por la familia del difunto. El poder que ejercía sobre el destino del paciente motivaba una corriente de resentimiento suprimido que fue liberado por su repentina impotencia. Las acusaciones de idolatría contra curanderos en el periodo colonial servían a un propósito análogo a las acusaciones de brujería contra sus equivalentes actuales. Eran actos de venganza[29].

---

29 Cfr. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, p. 25. La abierta hostilidad hacia los fracasos de los especialistas es común en otros lugares. En el distrito de Chinchero, cerca del Cuzco, cuando los *pacos* fracasan en la curación de alguna dolencia, pueden ser insultados o acusados de robo, especialmente si han cobrado por anticipado. Cfr. Esteva Fabregat, "Medicina tradicional", p. 46.
Existen varios ejemplos entre los procesos por idolatría de la época colonial, de curanderos acusados de mala voluntad, cuando sus curaciones fracasaron. Jerónimo Pumayauri fue acusado de malevolencia deliberada por la muerte de una paciente, a la que había preparado un bebida hecha de hierbas. Conocido ya como enconado enemigo de la familia de la paciente, se había jactado de haber sido el responsable de su muerte. Cfr. AAL, Idolatrías 12 (4.49), "Causa de hechicería contra Gerónimo Pumayauri", Santa María de Jesús de Huarochirí, 1700, fols. 1-4.
Conocidos curanderos fueron a menudo culpados por sus enemigos de la aparición de enfermedades aparentemente inexplicables. Pedro Vilcahuamán fue considerado como el responsable de la mala salud de dos testigos en cuya enemistad había incurrido. Juan Ilario Chumbivilca había caído gravemente enfermo sin explicación aparente poco después de haber confiscado al acusado instrumentos de hechicería. Habiendo accedido a devolver los objetos confiscados a Vilcahuamán a cambio de su curación, quedó convencido de que el curandero había causado su mal. Marcelo Macuychauca estaba seguro de que una inexplicable dolencia que se había apoderado de él era obra de Vilcahuamán, puesto que el curandero había jurado vengarse después de que Macuychauca lo hubiera denunciado al cura.
El resentimiento podía también estar provocado por el uso arbitrario de los poderes del curandero. Cuando Vilcahuamán se negó a curar a su propio hijo, su nuera, María Teresa Pumachumbi, quedó convencida de que el curandero era el origen de la enfermedad y, para castigarle, aceptó testificar en su contra. Cfr. AAL, Idolatrías 12 (1.13), "Causa contra Pedro Vilcaguamán", Santa María de Jesús de Huarochirí, 1700, fols. 2-7 y 13. La negativa de los curanderos Diego Capcha y Francisco Huamán a curar a un testigo fue suficiente para persuadir a éste de su responsabilidad en sus males y en la

Si bien el curandero fue la víctima más frecuente de los procesamientos por idolatría, ha sobrevivido hasta el día de hoy viendo la significación de su papel renovada y reformulada. Eso puede ser fruto de la peculiar capacidad del curandero de adaptarse al cambio cultural. Claude Lévi-Strauss sostiene que los ritos curativos chamánicos alimentan activamente los mitos fundamentales para la cultura de una sociedad. A través de la interacción de sanador y paciente, la estructura de ideas inmanente en una cultura es activamente elaborada y llevada a la consciencia[30]. Esto es cierto tanto para los tiempos actuales como para los precedentes. En las grandes ciudades de la sociedad hispanoamericana contemporánea, lejos de haber perdido su significación, el curandero ha cobrado una nueva vitalidad[31]. No es sorprendente, pues, que en el periodo colonial el curandero ocupara un lugar especial dentro de la respuesta nativa a la intrusión de una nueva e intolerante religión. Fue precisamente el choque de estos dos sistemas religiosos lo que puede haber revitalizado su papel al convertirlo en el agente de la acomodación.

Un estudioso de los curanderos populares peruanos, Douglas Sharon, ha interpretado al curandero como "el nexo entre lo tradicional y lo moderno". Un individuo confrontado con una sociedad en proceso de cambio cultural, se vería profundamente trastornado si se viera obligado repentinamente a abandonar sus principios y tradiciones ancestrales. La función del curandero es aminorar la fuerza de este choque y proporcionar un medio de adaptarse a él: "Suministra un comienzo, una entrada, una apertura de manera suave a la sociedad a la que

---

muerte de sus dos hijos. Cfr. AAL, Idolatrías 11 (5.25), "Causa contra Diego Capcha y Francisco Guamán", Huamantanga, 1696, fol. 3.

30 Taussig, "Folk-healing", p. 220. Lévi-Strauss, "The Sorcerer and His Magic" y "The Effectiveness of Symbols".

31 Haciendo notar que la frecuencia de la brujería se incrementaba en el Yucatán en proporción al tamaño de la comunidad, Redfield sostuvo que la magia negra es una expresión de la inseguridad del individuo en el inestable medio social de la ciudad. La falta de una cultura integrada y la ruptura de los controles familiares y religiosos hacen difícil prever el comportamiento de los otros. Redfield, *Folk Culture of Yucatán*, pp. 334-35.

uno está adaptándose". Así, funciona como un "amortiguador" entre ambos campos sociales, como lazo de amalgama, la conexión entre lo que queda atrás y lo que espera adelante. Él es "un puente en el ámbito social", cuyo propósito primordial es el de restaurar el equilibrio[32]. Como técnico de lo sagrado, trabaja para reconstituir un universo sacro alterado. En el periodo colonial, su capacidad tanto para aceptar como para diseñar y efectuar cambios en las categorías de lo sagrado le otorgaban una dimensión de flexibilidad dinámica sobre el sistema religioso nativo. La perdurable vitalidad del curandero, el mediador entre el mundo de los hombres y el reino de lo sobrenatural, aseguró la supervivencia de esta realidad alternativa en el imaginario nativo.

Una de las funciones del curandero como "puente" era la de permitir la absorción de elementos cristianos por el sistema nativo. Gruzinski ha demostrado que en el México colonial la intervención de los curanderos permitió que entidades cristianas se introdujeran en el sistema indígena de interpretación de la enfermedad y, por adopción, se convirtieran en poderes "nativos" por derecho propio, tan efectivos como el fuego, el sol o el agua. Fue a través de los mismos medios como se introdujo el concepto del más allá cristiano. Los curanderos aceptaron que, después de la muerte, las almas se arriesgaban a padecer los fuegos del infierno o el purgatorio. Los conceptos de alma, pecado, gracia, eternidad y castigo póstumo invadieron progresivamente el mundo indígena, sin que el curandero perdiera su papel central. Al contrario, fortaleció sus poderes absorbiendo componentes sobrenaturales del sistema competidor. El sincretismo de formas religiosas indias y cristianas por intermedio del curandero resultó funcional y extremadamente adaptivo[33].

---

32 Sharon, *The Wizard*, pp. 32 y 64. Refiriéndose a los Avá-Chiripá, un subgrupo de los guaraníes del Paraguay, Miguel Alberto Bartolomé ha hablado asimismo del chamán como un "agente intercultural", el "eje a cuyo alrededor gira la identidad cultural", cuyo "papel como intérprete de la ley religiosa mantiene y garantiza la continuidad cultural". Cfr. Bartolomé, "Shamanism among the Avá-Chiripá", p. 95.

33 Gruzinski, "Le filet déchiré", pp. 524-25.

No obstante, el sistema religioso nativo no capituló ante el cristianismo. Aunque el simbolismo cristiano se entrelaza en todo el tejido de la ideología del chamán, las creencias nativas contemporáneas parecen estar enraizadas en un arcaico substrato precolombino[34]. Como Taussig ha enfatizado, si la Conquista española despojó a la religión indígena de su envoltura formal institucional, en manera alguna destruyó sus bases mentales. La fuerza numinosa de la religión indígena pasó "clandestinamente" al reino de la magia curativa. "Corresponde a los curanderos y chamanes de la actualidad sustentar este sistema de pensamiento, tan conectado con el pasado precolonial como mezclado con la religión de los conquistadores ... Por debajo de la acrecencia de elementos añadidos y transformaciones, persiste un algo esencial de la estructura precolonial de las ideas, no como un mero vestigio o reliquia de un pasado irrecuperable, sino como una fuerza activa mediando históricamente"[35]. Así pues, el moderno recurso a los curanderos no es un residuo de "primitivos instintos", sino que representa la expresión de una antigua creencia en que las tensiones interpersonales tienen efectos materiales. En este sentido, los sanadores tradicionales peruanos manejan un sistema coherente de comu-

---

34 Bolton y Sharon, "Andean Ritual Lore", p. 65. La *mesa* del chamán Eduardo Calderón, estudiada por Sharon, mezcla elementos cristianos e indígenas en un complejo ritual y da expresión a "la síntesis creativa entre chamanismo aborigen y simbología cristiana que se manifiesta en el arte de Eduardo". Tiene dos campos principales, representando el bien y el mal, que están separados entre sí por un tercer campo intermedio, o zona neutral, donde las fuerzas enfrentadas son mantenidas en equilibrio. La zona izquierda, simbolizada por tres bastones demoníacos, está asociada con las fuerzas del mal y la magia negativa. La zona derecha esta regida por Cristo y muestra imágenes de santos, agua bendita y botes de infusión de San Pedro, así como ocho bastones entre los que se cuentan las espadas de San Pablo y Santiago el Mayor. En el campo del medio hay artefactos de naturaleza neutral —hierbas mágicas, un espejo y una estatua de San Cipriano (un poderoso mago, convertido al cristianismo), rector de esa zona—. Cfr. Sharon, "A Peruvian *Curandero's* Séance", pp. 224 y 231. La división en campos es común entre las *mesas* de chamanes de la costa septentrional de Perú. Cfr. Joralemon, "Altar Symbolism", p. 10.

35 Taussig, "Folk-healing", pp. 221 y 236.

nicación simbólica. El chamanismo de los curanderos actuales es "un nuevo follaje para un árbol muy viejo"[36].

El proceso de adaptación y contención emprendido por los especialistas religiosos nativos fue lento y doloroso. En sus comienzos, no era en modo alguno coherente. Arriaga era consciente de ello cuando destacaba dos respuestas, contradictorias pero coexistentes, de la religión nativa a las amenazas y persecuciones por parte del cristianismo. La primera afirmaba la radical separación entre el mundo de los españoles y el mundo de los indios; la segunda sostenía la compatibilidad de los ritos cristianos con los indígenas (por ejemplo, usando el mismo material para hacerle un manto a la Virgen y una camiseta a la huaca). Estas dos respuestas coexistieron desde muy poco después de la Conquista y se arrebujaron incómodamente una contra la otra hasta que se obtuvo una nueva síntesis nativa[37].

La primera forma de respuesta se manifestó con especial claridad en el movimiento Taki Onqoy, que abogaba por el "desaprendizaje" de los vínculos con la sociedad colonial y la reivindicación de lealtades, relaciones y valores exclusivamente andinos. Por supuesto, en la práctica, incluso el Taki Onqoy mostró una aculturación del cristianismo y, tomando préstamos de él, reconocía implícitamente el poder sobrenatural de la religión foránea. Pero entendía que este poder surtía efecto exclusivamente para los españoles; únicamente el sistema andino podía respaldar la existencia de los indios. Aunque el Taki Onqoy fue suprimido, la insistencia en la exclusividad permaneció en las conciencias de muchos practicantes religiosos. Puesto que la tolerancia del cristianismo sería más característica de una tradición que permitiera la incorporación de nuevas deidades dentro de su firmamento mitológico, esto equivaldría a una transformación cataclísmica de la tradición andina[38].

---

36 Sharon, *The Wizard*, xii-xiii y p. 151.

37 Arriaga, *La extirpación*, p. 224.

38. Sobre las exigencias exclusivistas del Taki Onqoy, cfr. Stern, *Peru's Indian Peoples*, p. 58. La tradición religiosa andina era de acomodación de las

La segunda respuesta, que fue madurando gradualmente, puede verse en los logros de Juan Vásques, quien llevó a cabo la articulación del sistema nativo con el sistema cristiano mediante la subordinación de una religión a la otra. Individuos tales como Juana Icha y Fernando Carvachin habían percibido con claridad el antagonismo entre las culturas en confrontación, y su crisis espiritual —o estado de nepantlismo— procedía de su incapacidad de hallar un compromiso y reinterpretar una religión en los términos de la otra. La suya era una experiencia de dolorosa incongruencia: su universo se había visto destruido y atomizado, sin que se produjera la correspondiente reestructuración de éste. La respuesta de Vásques representaba un enfoque más sofisticado, reestructurado y holístico. Lo sagrado volvía a ser un todo nuevamente[39].

El testimonio de los juicios por idolatría revela un proceso de síntesis dentro de la tradición nativa que discurre parejo con el producido dentro de la tradición cristiana. Es posible que la síntesis católica haya cobrado su forma ya cristalizada entre los indios aculturados hacia fines del siglo XVII. Los juicios por idolatría no pueden probar la veracidad de esta hipótesis, porque sólo reflejan los sectores más marginales de la sociedad, donde, por definición, esta síntesis o bien había tenido lugar de forma incompleta o bien no se había producido en absoluto. Los participantes en estos juicios tenían una comprensión deficiente de los principios básicos del cristianismo: la existencia de un único Dios Creador de todas las cosas; la interrelación de las tres personas de la Trinidad; la misión redentora de Cristo; la significación de los sacramentos del bautismo y la confesión; el contenido de los Diez Mandamientos o las cuatro oraciones básicas (Padrenuestro, Credo, Avemaría y Salve). Incluso si Marzal tiene razón en suponer que, a la altura de mediados del siglo

---

deidades foráneas dentro del panteón religioso preexistente. Las unidades políticas andinas ya se habían visto obligadas a incorporar a su cuadro de divinidades a Viracocha e Inti, por ejemplo, bajo la soberanía inca. Cfr. Rowe, "Inca Culture", pp. 272-73 y 293-95.

39 Para la experiencia de una absurda y dolorosa incongruencia, cfr. Gruzinski, "Le filet déchiré", p. 544.

XVII, la mayoría de los habitantes nativos del Perú conocían esos fundamentos de la fe, esto no es cierto respecto de la mayoría de las víctimas de la Extirpación. Millones acierta posiblemente al sugerir que el nuevo universo religioso adoptó su forma moderna hacia finales del periodo colonial[40].

La documentación de los juicios por idolatría es inadecuada como base para tales conclusiones, porque es imposible determinar hasta qué punto es representativa. Estos documentos sí revelan, en cambio, las transformaciones por las que pasó el sistema nativo en el proceso de formación de una nueva síntesis. Marzal acierta al señalar que es imposible cartografiar con exactitud la evolución de las creencias individuales y ritos de la religión popular andina[41]. Pero queda claro que, mientras el culto de los mallquis y huacas locales desapareció paulatinamente, el culto de Pachamama y los apus se conservó. En la sociedad andina actual, el apu sigue siendo la personificación del paisaje, la deidad tutelar que interviene directamente en el mundo material y requiere su propiciación mediante ofrendas regulares formales. Una gran parte de la región meridional de los Andes peruanos (desde Huancavelica a Puno) se caracteriza por las ofrendas a la tierra y el ganado (*pago a la tierra* y *tinka al ganado*), y en la región aymará se celebra un rito de acción de gracias por la cosecha (*mamatan urupa*). El apu sigue siendo típicamente andino en su naturaleza ambivalente: puede ser cruel y caprichoso, pero su protección es fundamental para el sustento del campesino. Continúa siendo el *runa micheq*, el "pastor de los hombres"[42].

---

40 Marzal, *La transformación*, p. 183; Millones, *Historia y poder*, p. 184.

41 Marzal, *La transformación*, pp. 210-12 y 274.

42 La literatura antropológica contemporánea está llena de referencias al papel protector de los apus o de sus equivalentes con otro nombre (por ejemplo, *wamanis* o *aukis*). Cfr., por ejemplo, Bastien, *Mountain of the Condor*; Buechler y Buechler, *Bolivian Aymara*, pp. 90-103; Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural", pp. 140-47; Condori y Cow, *Kay Pacha*; Earls, "Organization of Power in Quechua Mythology", pp. 397-409; Mishkin, "Contemporary Quechua"; Nuñez del Prado Béjar, "El mundo sobrenatural de los quechuas", pp. 79-83.

Estas creencias modernas acerca de Pachamama y los apus no han permanecido estáticas, no más que las creencias del periodo colonial. Aunque el apu es considerado como el antepasado genérico primigenio, ya no actúa como *paqarina*, o punto de origen mítico de un grupo específico de parentesco. De igual manera, aunque el término "huaca" ha sobrevivido, su significación ha cambiado considerablemente. En Kuyo Grande, las huacas son colinas y rocas de forma extraña que los hombres visitan raramente o nunca, lugares habitados por seres malevolentes que hacen desaparecer a personas o animales[43]. En efecto, el significado del término ha cambiado de "objeto de reverencia" a "lugar de peligro o con poderes malevolentes", una dramática reducción de significado. La ambivalencia de la huaca, su característica más típicamente andina, se ha perdido, en el sentido de que se ha despojado de su función protectora y benevolente; ahora se localiza de lleno en la "esfera del mal" y su poder está marginado y confinado a lugares aislados, lejos del centro de la vida de la comunidad. Como ha mostrado Michael J. Sallnow, la fuerza numinosa de las huacas, ha pasado en gran medida al culto de los santos, los nuevos patrones honorarios de la comunidad andina, cuyos ritos están frecuentemente asociados con lugares de eterna resonancia sagrada dentro del paisaje de los Andes. La fuerza numinosa ha abandonado a la huaca y buscado otro alojamiento[44].

El culto de los mallquis desapareció porque los españoles lograron efectivamente localizar sus lugares de descanso y reducirlos al olvido. Aunque los mallquis fueron escondidos con

---

43 Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural", p. 176.

44 Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, p. 52. Para el concepto de "sitios de sacralidad", Sallnow se basa en gran medida en la obra de Christian, *Local Religion*. MacCormack ha señalado que, para los indios, las imágenes de los santos y de la Virgen eran agentes vivos independientes del poder sobrenatural, como lo habían sido las huacas. La presencia sagrada inmanente en la imagen, al igual que en la huaca, respondía al devoto sin la intervención de ninguna otra fuerza. La imagen era la fuerza numinosa. MacCormack, "From the Sun of the Incas", p. 53.

éxito hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVII, e incluso fueron preservados "póstumamente" por su asociación simbólica con huacas de piedra o con los ríos de curso rápido, a los que sus chamuscados restos habían sido arrojados, por último, su significancia numinosa fue menguando hasta que incluso sus apagados ecos finales fueron silenciados[45]. Así, pues, el culto a los mallquis no forma parte del actual complejo religioso nativo andino. Más aún, aunque el culto a los muertos constituye todavía una parte importante de las observancias religiosas de los tiempos presentes, es cualitativamente diferente de la veneración prehispánica y colonial de los mallquis. En las comunidades andinas contemporáneas, los antepasados son objeto de reverencia y se considera que tienen una influencia directa sobre el bienestar material de sus descendientes en este mundo. Las almas de los difuntos mantienen lazos con los vivos, les otorgan protección y actúan como intermediarias con Dios, y su propiciación es todavía responsabilidad colectiva de toda la comunidad, llevada a cabo mediante ofrendas y celebraciones comunales. Las ceremonias que tiene lugar en las festividades cristianas de Difuntos y Todos los Santos se remontan a la celebración prehispánica de Pariacaca, cuando los muertos eran enviados a su reposo en la vida futura. Pero es significativo que, hoy en día, dicha veneración se reduce a esta única festividad en vez de tener lugar con regularidad a lo largo del año. Más aún, puesto que la costumbre cristiana del enterramiento, al revés que en tiempos coloniales, está universalmente aceptada, el culto a los muertos se reduce a ofrendas en

45 Es digno de tener en cuenta que cultos de antepasados momificados fueron descubiertos en Andagua, en el *corregimiento* de Condesuyos de Arequipa, en fecha tan tardía como mediados del siglo XVIII. Cfr. Salomon, "Ancestor Cults and Resistance". El juicio de Andagua ha sido también analizado por Marzal; cfr. Marzal, *La transformación*, pp. 230-32. Bastien ha señalado cómo los pobladores de Kaata, de la región boliviana de Qollahuaya, hacen ofrendas a sus antepasados, alimentándolos en el río. Interpreta esto como una respuesta al intento por parte de los españoles de erradicar el culto a los ancestros quemando las momias y arrojando sus cenizas a los ríos. Dicha estrategia fracasó porque, según la concepción nativa, los ríos eran un medio de devolver las reliquias a su tiempo y lugar originarios, donde jamás podrían ser destruidas. Bastien, *Mountain of the Condor*, pp. 157-59.

las tumbas y en el hogar en vez de centrarse en los restos físicos de los fallecidos. Finalmente, se restringe a los antepasados inmediatos y no a los lejanos, por quienes se siente casi exclusivamente temor, incluso repugnancia. Los restos momificados de los antepasados míticos, llamados *machu tullu*, que se encuentran en las cámaras preincaicas de enterramiento en piedra o *chullpas*, en lugares destacados a lo largo del Altiplano boliviano, son objetos que inspiran repugnancia y cuyo encuentro debe de evitarse, puesto que ocasionan enfermedad y muerte. Los ritos actuales para los recientemente fallecidos no sólo sirven para instrumentar la partida de los difuntos sino también para proteger a los vivos de ellos. Como resultado de la evangelización, sus espíritus son asociados implícitamente con los demonios. De hecho, bien poco en las actitudes actuales hacia los muertos sugiere una continuidad del "culto" del periodo colonial; en la práctica, los difuntos son considerados como fundamentalmente opuestos a los vivos[46].

---

46. Para ceremonias en honor de Pariacaca, cfr. Ávila, *Dioses y hombres*, pp. 121-23. Acerca de ritos modernos para los muertos, cfr. Bastien, *Mountain of the Condor*, pp. 173-81; Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural", pp. 199-211; Harris, "The Dead and the Devils"; Núñez del Prado Béjar, "El mundo sobrenatural de los quechuas", pp. 108-114; y Tschopik, "Aymara of Chucuito", pp. 213-18. Harris describe cómo, entre los Laymi de Bolivia, deben de adoptarse ciertas precauciones cuando se hacen ofrendas a los muertos: el cadáver debe de ser atado para impedir la fuga del fantasma; debe de masticarse coca para evitar ser raptado por el fantasma; las mujeres embarazadas y los niños están excluidos del viaje al cementerio, puesto que son especialmente vulnerables a ser capturados por el espíritu de los muertos; de camino al camposanto, se pide la protección de Dios y los santos en una iglesia o capilla; la casa debe de ser limpiada a fondo después de la salida del cadáver; y debe de evitarse pasar por el cementerio por todos y en todo momento, pero especialmente de noche. La asociación entre los muertos y los demonios probablemente proviene, en primer lugar, de la insistencia de los españoles (y, en particular, los extirpadores) en que los antepasados de los indios estaban en el infierno; y, en segundo término, de la sobre-imposición por los españoles del Infierno cristiano sobre el mundo de ultratumba nativo, denominado *Supayca guacin* o *Zumaylluci* ("Casa de Supay", "Casa de los muertos" o "Casa de las sombras"), sinónimos probablemente de *Ulpaymarca*, el lugar de descanso eterno de los muertos, cerca del lago Titicaca. Cfr. Taylor, "Supay", pp. 47-63.

El desplazamiento de las huacas y los mallquis se había producido porque el cristianismo ofrecía un substituto que representaba una fuente de poder sobrenatural más eficaz. Por el contrario, el culto de los apus y Pachamama se ha mantenido porque la religión cristiana no logró suministrar un apoyo ritual alternativo a las labores agrícolas y ganaderas de los campesinos, ni un recurso médico efectivo para el mantenimiento de la salud y el bienestar tanto de la persona como de la comunidad. Estas áreas esenciales de la vida nativa siguieron quedando fuera del ámbito de solapamiento de las jurisdicciones de los dos sistemas religiosos. Los límites en constante reducción de la competencia del sistema nativo se vieron, en gran medida, contrapesados por la capacidad del sistema foráneo de adaptarse a un entorno nuevo y de responder a las necesidades y realidades del mundo nativo. El cristianismo tuvo éxito en conquistar la esfera pública, porque tenía una elevada capacidad de adaptación, pero, en la esfera privada, el sistema nativo se auto-revalidó. La consagración a esta esfera, en gran parte no abordada por el cristianismo, se convirtió en la razón de ser de la nueva síntesis religiosa nativa. Los dos sistemas religiosos han seguido siendo hasta nuestros días partes discretas pero mutuamente interactivas de un conjunto mayor[47].

El mayor logro de la síntesis nativa fue que las nuevas formas religiosas, que se desarrollaron durante el periodo colonial, estuvieran todavía firmemente circunscritas en el interior de las estructuras lógicas del pensamiento andino. La persecución de las huacas fue insuficiente para reestructurar los criterios según los cuales los habitantes de los Andes interpretaban los símbolos, ceremonias y personajes sacros ofrecidos por la nueva religión. De manera harto irónica, los extirpadores fueron incapaces de destruir la fe nativa en la lógica de su propio mundo religioso, puesto que era exclusivamente esa lógica la

47 Por ejemplo, entre los pobladores de Kaata, los santuarios católicos son interpretados según la metáfora nativa de la montaña y, por lo tanto, el sistema simbólico católico ha sido integrado dentro del sistema nativo preexistente. Bastien, *Mountain of the Condor*, pp. 58, 63, 69 y 189-97.

que daba sentido al impacto sufrido con la llegada del cristianismo. En este sentido, la vieja matriz cultural no fue destruida, sino que se adaptó ella misma para contener y domesticar dentro de sí al sistema religioso foráneo y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas[48].

48. Cfr. Millones, *Historia y poder*, p. 179. Según Sallnow, la peregrinación andina es un intento de domesticar un sector del culto cristiano, de apropiárselo y de insertarlo dentro de la matriz sociogeográfica del entorno. Los santuarios cristianos son utilizados para reconstruir el espacio conforme a una imagen que, desde la época preincaica, ha servido como un medio de modelar las relaciones regionales, en el nivel inferior a las estructuras imperiales. Las pautas andinas de auto-definición en relación a los otros han sido reafirmadas a través de esta re-sacralización del paisaje. Así, el peregrinaje andino constituye un ejemplo clásico de los procedimientos mediante los cuales la comprensión nativa de la realidad sacó provecho del sistema religioso foráneo, para así continuar ofreciendo sus propias respuestas. Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, p. 269.

GLOSARIO

En este Glosario se incluyen los términos relevantes andinos y españoles que aparecen más de una vez en el texto. [A] indica una palabra de procedencia andina, [CAR] una palabra procedente del Caribe, [CAM] una palabra proveniente de Centroamérica, y [E] una palabra con origen español.

- *Ají* [CAR]: Planta y fruto de diversas especies del género *Capsicum* (esp. *C. Longum y C. Frutescens*).

- *Alcalde* [E]: Funcionario de la Corona española que ejercía jurisdicción civil y criminal en un término municipal y su distrito territorial adjunto, con funciones intermedias entre las del actual alcalde y las del juez de paz o de primera instancia.

- *Alférez* [E]: Cargo comunal en los pueblos de indios del Perú y Bolivia que encabezaba una cofradía o agrupación colectiva, administraba sus recursos y presidía las fiestas religiosas comunitarias que aquella sufragaba y organizaba. Oficial u oficiosamente, constituía un influyente cargo municipal.

- *Alguacil* [E]: Oficial inferior de justicia, subordinado del alcalde o del cabildo municipal.

- *Alto mesayoq* [A]: Chamán que está situado en la cúspide de la jerarquía religiosa y se comunica con las deidades nativas y los espíritus de los difuntos.

· *Amaru* [A]: Fuerza destructiva, representada como una serpiente, que surge de las entrañas de la tierra en un intento de recrear la estabilidad primigenia cuando no se mantienen relaciones de equilibrio en el universo social y natural.

· *Apu* [A]: "Señor" en idioma quechua. En su cualidad de espíritu que habita en las cumbres de las montañas, el apu es la personificación del paisaje. Actúa como una deidad tutelar, interviniendo directamente en el mundo material y requiriendo de los hombres su propiciación mediante ofrendas formales hechas con regularidad. El mejor resumen de la significación del apu es probablemente el realizado por Condori y Gow, *Kay Pacha*, pp. 38-41. El concepto del apu es prehispánico.

· *Aquelarre* [E]: Término español tomado del vasco *akelarre*. Designa el culto colectivo del Diablo por brujos, realizado en asambleas en lugares secretos.

· *Audiencia* [E]: Tribunal superior de justicia, con competencias judiciales y administrativas.

· *Auto de fe* [E]: Ceremonia pública de absolución y castigo de los practicantes de ritos religiosos nativos, siguiendo el modelo de la práctica inquisitorial.

· *Ayllu* [A]: Sistema de organización social del Perú indígena, de origen precolombino, practicado por los aymara y los quechua. Constituía una unidad social que agrupaba al conjunto de los descendientes de un antepasado común.

· *Cabildo municipal* [E]: Denominación que recibía el municipio en la América colonial. Sus funciones eran sobre todo administrativas y judiciales.

· *Cacicazgo* o *Cacicato* [E/CAR]: Dignidad de cacique; autoridad y poder del cacique y territorio sobre el que se ejercen.

· *Cacique* [E/CAR]: Originariamente, el término denominaba al

jefe de determinadas tribus de indios de las Antillas. Fue aplicado por los españoles en el momento de la Conquista a los dirigentes de los pueblos indios de América Central y Meridional. En el caso del Perú se emplea como sinónimo de *curaca*.

· *Calificador (del Santo Oficio)* [E]: Juez del Tribunal de la Inquisición que censuraba libros y proposiciones y determinaba la categoría de un delito.

· *Camaquen* [A]: La fuerza vital que da vida a la creación; cfr., por ejemplo, Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras andinas*, p. 10.

· *Capítulo* [E]: Decreto legal canónico.

· *Carta de edicto* [E]: Mandamiento judicial público emitido por una autoridad competente; edicto.

· *Cauchu* [A]: "El que devora a la gente", hechicero nativo.

· *Cofradía* [E]: Confraternidad religiosa; una asociación voluntaria de personas dedicada al mantenimiento y veneración de un determinado culto y con determinados instrumentos de ayuda y socorro mutuos, basada en las contribuciones de los miembros y las rentas de tierras y ganado.

· *Conopas* [A]: Entidades sagradas domésticas. Adoptan la forma de pequeñas piedras con forma de animales (llama, alpaca) o vegetales (patatas, maíz), cuya fertilidad se desea asegurar. En la región del Cuzco estos "amuletos" personales se conocen como *incaychus* y se les considera como un recuerdo recibido de los apus. Puesto que se afirma que contienen la fuerza vital del ganado, su posesión impide las enfermedades de los animales domésticos del propietario. Cfr. Sharon, *The Wizard*, pp. 59-60; y Gow y Gow, "El alpaca".

· *Corregidor* [E]: Funcionario real del Antiguo Régimen que desem-

peñaba funciones judiciales y gubernativas en una población o territorio determinado (llamado *corregimiento*).

· *Curaca* [A]: Jefe o gobernador de un ayllu. En ocasiones, aparece la forma *kuraka*.

· *Chicha* [CAM]: Bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz en agua azucarada.

· *Doctrina* [E]: Parroquia o curato de un pueblo de indios.

· *Doctrinero* [E]: Sacerdote regular o secular puesto al frente de una *doctrina* para dar instrucción cristiana a los indígenas que en ella habitaban.

· *Dogmatizadores* [E]: Predicadores y propagandistas de las creencias y ritos nativos.

· *Fiscal* [E]: 1. Funcionario judicial de la Audiencia, acusador público, inspector de cuentas. Cada obispado tenía su fiscal canónico. 2. En los pueblos indios, un catequista nativo que colaboraba como ayudante del cura párroco o *doctrinero* en las funciones de éste.

· *Hatunruna* [A]: Nativo andino no aculturado.

· *Huaca* [A]: En las épocas precolombina y colonial, una huaca era un "ente sagrado" o un "objeto de reverencia". Cfr. Inca Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los Comentarios reales*, pp. 51-53. Arriaga da una descripción de los diversos tipos de huacas en *La extirpación*, p. 202. Posiblemente, la mejor definición de huaca es la seguida por Burr C. Brundage: "Una *huaca* es tanto el emplazamiento físico de un poder como el poder mismo residente en un objeto, montaña, tumba, momia de un antepasado, ciudad ceremonial, santuario, árbol sagrado, cueva, manantial o lago de cabecera, río o piedra enhiesta, estatua de una deidad, plaza sagrada o pedazo de tierra donde se celebran festividades o donde vivió un gran hombre" (Brundage, *Empire of the Inca*, p. 47). Los indios aymara de hoy

en día ven en casi todo fenómeno natural inusitado una huaca: un animal o un ser humano nacido con exceso o defecto de miembros, el nacimiento de gemelos, un huevo con dos yemas, niños nacidos con presentación anormal, una fuente con gran caudal, pasos de alta montaña, picos montañosos inaccesibles, patatas deformes e incluso grandes serpientes. Labarre, "The Aymara Indians", p. 165.

· *Huacacamayo* [A]: Sacerdote o guardián de las deidades nativas.

· *Huacapvillac* [A]: Intérprete de los mensajes de las huacas.

· *Huanca* [A]: Piedra larga hincada en el suelo, que conmemoraba al antepasado tutelar de un ayllu o grupo de ayllus, un poblador primordial o un héroe de la distribución de las tierras fértiles o de la invención de las técnicas agrícolas. Marcaba la sedentarización y la posesión del suelo cultivable y se creía que estaba ocupada por el alma del héroe legendario. Cfr. Duviols, *Cultura andina*, lxvi.

· *Ladino* [E]: Indio hispanizado, en especial aquel que habla español y ha adoptado como religión el cristianismo.

· *Laicca* [A]: Especialista religioso nativo.

· *Layqa* [A]: Especialista nativo en la práctica de la magia negra.

· *Machay* [A]: Cámaras funerarias indígenas en forma de cuevas o nichos, excavadas en la roca, que contienen restos mortales de los nativos, momias de antepasados y ofrendas funerarias.

· *Mallqui* [A]: Cadáver momificado, huesos u otros restos de antepasados de los ayllus.

· *Mallquipvillac* [A]: Intérprete de las comunicaciones de los *mallquis* con los humanos.

· *Mita* [A]: Sistema de trabajo forzado, por el cual los indios eran asignados por turnos a determinadas empresas españolas (en

especial, las minas del virreinato del Perú, pero también explotaciones agropecuarias, factorías textiles y proyectos de obras públicas).

· *Mitayo* [A]: Indígena que trabajaba en la mita.

· *Numinoso* [E]: Procedente del latín *numen*; relativo a la presencia o fuerza espiritual de una deidad.

· *Obraje* [E]: Manufactura (normalmente textil) en la que trabajaban los indios.

· *Pampa mesayoq* [A]: Chamán y curandero nativo.

· *Paqarina* [A]: Mítico lugar de origen de cada ayllu.

· *Procurador de los naturales* [E]: Abogado español de los nativos. Representante legal designado en cada provincia para presentar demandas judiciales en nombre y representación de la población nativa. A veces aparece con la denominación como *protector de los naturales*.

· *Promotor fiscal* [E]: Funcionario que estaba encargado en los tribunales de defender la observancia de las leyes, de acusar a los responsables de delitos públicos, y también de sostener los derechos e intereses generales. Equivalía aproximadamente al *fiscal*.

· *Provisor* [E]: Juez eclesiástico, delegado del obispo en cada diócesis o archidiócesis para ejercer en su nombre la jurisdicción religiosa y canónica.

· *Quipu* [A]: Ingenio nemotécnico, consistente en una serie de cuerdecillas de colores anudadas, empleada para anotar, guardar y transmitir registros estadísticos en el Imperio inca y en los primeros tiempos del Perú colonial.

· *Rapiac* [A]: Especialista religioso nativo que adivinaba mediante los movimientos de miembros humanos.

· *Regidor* [E]: Miembro del cabildo municipal, concejal del ayuntamiento hispanoamericano del Antiguo Régimen.

· *Repartimiento* [E]: Distrito administrativo.

· *Sango* [A]: Mezcla de harina de maíz y sangre utilizada en los sacrificios rituales indígenas.

. *Sortílego* [E]: El que practica el *sortilegio* o adivinación que se hace por suertes supersticiosas. Usado a veces como equivalente de *hechicero.*

· *Taki Onqoy* [A]: "Danza de la enfermedad". Movimiento nativo de resurgencia de la religión indígena que tuvo gran proyección en el área de Huamanga alrededor del año 1565.

· *Taquiongos* [A]: Propagandistas y difusores del mensaje del *Taki Onqoy.*

· *Visitador General* [E]: El *visitador* era un funcionario, usualmente un juez, que efectuaba en representación del rey giras de inspección de los oficiales públicos. De igual manera, el obispo o arzobispo, en uso de sus competencias jurisdiccionales podía designar un *visitador general* para que, en su nombre, inspeccionara la diócesis, con carácter general o con atribuciones determinadas (como el *visitador general de la idolatría*).

BIBLIOGRAFIA

I. Fuentes Manuscritas

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Todos los siguientes documentos se encuentran en la sección *Procesos de hechicerías e idolatrías* (AAL, Idolatrías). Los números entre paréntesis indican los números de referencia usados en la época en la que consulté los documentos en 1990 (el primer número corresponde al legajo y el segundo al expediente). Los documentos han sido reorganizados desde entonces. Para un índice de las clasificaciones actuales, véase Laura Gutiérrez Arbulú, *Indice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima*, en Ramos y Urbano, *Catolicismo*, 105-36.

AAL, Idolatrías 1 (2.6), Información secreta contra los visitadores de la idolatría hecha en la villa de Carrión de Velasco (Provincia de Chancay), 1622.

AAL, Idolatrías 1 (4.5), Causa contra Juan Caxaatoc, San Miguel de Ullucmayo, 1617.

AAL, Idolatrías 1 (4.7), Información y pesquisa secreta contra los visitadores del pueblo de Santiago de la Nazca, 1623.

AAL, Idolatrías 1 (4.10), Causa contra indios sobre idolatría, Santo Tomás de Auquimarca (Provincia de Checras), 1644.

AAL, Idolatrías 1 (6.5), Autos hechos en virtud de comisión de Andres García de Zurita contra los visitadores eclesiásticos de la idolatría, Cajatambo (Provincia de Cajatambo), 1623.

AAL, Idolatrías 2 (2.10), Causa de hechicería contra Inés Carva, Pomacocha (Provincia de Canta), 1650.

AAL, Idolatrías 2 (4.13), Causa de idolatría contra Don Tomás de Acosta, cacique de segunda persona de este repartimiento de Checras, Santiago de Maray (Provincia de Chancay), 1647.

AAL, Idolatrías 2 (4.14), Causa contra Juana Icha de hechizos y pactos expresos con un demonio Apu Parato, Pomacocha (Provincia de Canta), 1650.

AAL, Idolatrías 2 (6.8), Autos hechos por Juan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Cajamarquilla contra indios por idolatría, San Gerónimo de Pampas (Provincia de Huaylas), 1646.

AAL, Idolatrías 3 (2.11), Causa de hechicería contra Rodrigo de Guzmán Rupachagua, Huamantanga (Provincia de Canta), 1656.

AAL, Idolatrías 3 (4.18), Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Alonso Ricari, San Francisco de Cajamarquilla (Provincia de Cajatambo), 1656. Publicado en P. Duviols, *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII* (Cusco, 1986), 5-39.

AAL, Idolatrías 3 (4.19), Causa hecha a los curacas camachicos y mandones del pueblo de San Francisco de Otuco, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas (Provincia de Cajatambo), 1656, fols. 11v y 24. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 43-81.

AAL, Idolatrías 3 (5.2), Causa hecha a los indios camachicos

del pueblo de Santa Catalina de Pimachi, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas (Provincia de Cajatambo), 1656. Publicado en Duviols, *Cultura andina*,109-33.

AAL, Idolatrías 3 (6.10), Causa hecha contra los camachicos de Santo Domingo de Paria (Provincia de Cajatambo), 1656. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 85-108.

AAL, Idolatrías 3 (6.11), Denuncia que hace Don Juan Tocas contra Hernando Hacas Cristóbal Poma Libiac, 1656. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 137-261.

AAL, Idolatrías 4 (2.12), Causa de idolatrías hecha a pedimiento del fiscal eclesiástico contra los indios e indias hechiceros del pueblo de San Juan de Machaca (Provincia de Cajatambo), 1657. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 265-90.

AAL, Idolatrías 4 (2.12), Provansa hecha a pedimiento de los indios de Hacas, Machaca, Chilcas y Cochillas (Provincia de Cajatambo), contra el licenciado Bernardo de Noboa, 1658-60. Extractos publicados en Duviols, *Cultura andina*, 305-21.

AAL, Idolatrías 4 (4.23), Causa contra Francisco Malqui, San Pedro de Caras, 1659.

AAL, Idolatrías 4 (5.6), Causa de idolatría contra los indios idólatras hechiceros del pueblo de San Francisco de Mangas (Provincia de Cajatambo), 1662. Extractos publicados en Duviols, *Cultura andina*, 325-91.

AAL, Idolatrías 4 (6.14), Causa de hechicero contra Diego Caxa Guaman, San José de Chorrillo, (Provincia de Huarochirí), 1659.

AAL, Idolatrías 5 (1.1), Causa de hechicería contra María Magdalena Angelina, San Francisco de Ancor (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (1.2), Acusación contra Juan Chapa por hechicería, San Pedro de Pilas (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (2.17), Declaración de Pedro Villanga, San Pedro de Pilas (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (2.18), Causa de hechicería contra Francisca Mayguay, San Pedro de Pilas (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (2.26), Causa de hechicería contra Magdalena Sacsacarva, San Bartolomé de Tupe (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (3.1), Causa de hechicería contra Isabel Choqui, San Lorenzo de Quinti (Provincia de Huarochirí), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (4.24) Causa de hechicería contra Isabel Concepción, San Lorenzo de Quinti (Provincia de Huarochirí), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (4.28), Causa de hechicería contra Pablo de Ato, San Pedro de Pilas (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (4.29), Declaración de Juana Aycro, San Pedro de Pilas (Provincia de Yauyos), 1660.

AAL, Idolatrías 5 (4.32), Causa de hechicería contra María Pomaticlla, San Lorenzo de Huarochirí (Provincia de Huarochirí), 1660.

AAL, Idolatrías 6 (3.3), Causa contra Agustín Carbajal, León de Huánuco, 1662.

AAL, Idolatrías 6 (5.5), Declaración de Don Diego Pacha en razón de las idolatrías del paraje de Cañas, San Gerónimo de Sallan (Provincia de Yauyos), 1662.

AAL, Idolatrías 6 (5.7), Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallan (Provincia de Chancay), 1662.

AAL, Idolatrías 6 (5.8), Causa de hechicería contra los indios de San Gerónimo de Sallan (Provincia de Chancay), 1662

AAL, Idolatrías 6 (6.18), Causa contra Juana de los Reyes, Asunción de Ambar (Provincia de Cajatambo), 1662.

AAL, Idolatrías 6 (7.1), Causa de idolatría en Santiago de Lunahuana (Corregimiento de Cañete), 1661.

AAL, Idolatrías 6 (7.3), Causa contra Don Leandro Pomachagua, governador de cinco repartimientos, por hechicerías (Provincia de Huamalíes), 1666.

AAL, Idolatrías 7 (1.3), Causa contra Cristóbal Yaguas, Huamantanga (Provincia de Canta), 1664.

AAL, Idolatrías 7 (2.27), Causa de idolatrías contra los indios idólatras hechiceros de Chamas y Nanis de este pueblo de San Francisco de Mangas (Provincia de Cajatambo), 1663. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 395-419.

AAL, Idolatrías 7 (2.29), Confesión de la india María Llacsa sobre una idolatría [*sic*] llamada Tuqui Atipac *todo lo vence*, San Pedro de Hacas (Provincia de Cajatambo), 1667.

AAL, Idolatrías 7 (3.4), Pleitos y causas de hechicerías que sigue Don Luis de Villavicencio, cura de la provincia de Pachas, contra Don Leandro Pomachagua, governador del repartimiento de la doctrina, acusado de favorecer a los indios hechiceros (Provincia de Huamalíes), 1667.

AAL, Idolatrías 7 (4.35), Causa contra Leandro Pomachagua, governador del pueblo de Pachas, acusado de permitir idolatrías a Luis Guánuco (Provincia de Huamalíes), 1667.

AAL, Idolatrías 7 (4.36), Causa contra María Sania, Santo Domingo de Cochalaraos (Provincia de Yauyos), 1667.

AAL, Idolatrías 7 (5.10), Acusación de Cristóbal Pariasca, cacique y governador del repartimiento de Juan de Lampián (Province de Canta), contra Juan Sarmiento de Vivero por abusos durante su visita, 1665.

AAL, Idolatrías 7 (5.12), Causa de hechicería, Ihuari (Provincia de Chancay), 1665.

AAL, Idolatrías 7 (7.2), Petición hecha por el promotor fiscal que el visitador exhiba y presente ante el juzgado eclesiástico todas las causas que ha fulminado, 1666.

AAL, Idolatrías 8 (5.16), Información y pesquisa secreta hecha contra licenciado Don Diego Barreto de Aragón y Castro, visitador general de este arzobispado y cura vicario de San Bartolomé de Guacho (Provincia de Chancay), 1668.

AAL, Idolatrías 8 (5.17), Información y pesquisa secreta hecha contra Bernardo de Noboa, cura vicario de San Ildefonso de la Barranca (Provincia de Chancay), 1668.

AAL, Idolatrías 8 (6.24), El fiscal contra Don Francisco de Vergara, cacique del repartimiento de Santo Domingo de Ocros (Provincia de Cajatambo), 1665.

AAL, Idolatrías 8 (7.6), Causa contra Juana de Mayo, Lima, 1668.

AAL, Idolatrías 9 (2.31), Pleito contra Don Francisco de Vergara, governador del pueblo de Santo Domingo de Ocros (Provincia de Cajatambo), 1669.

AAL, Idolatrías 9 (4.38), Causa contra Pasquala de Salsedo, Lima, 1669.

AAL, Idolatrías 9 (4.40), Causa contra Francisca Tomasa, Lima, 1670.

AAL, Idolatrías 9 (4.41), Auto y pleito contra Don Lorenzo

Guaraca, cacique del pueblo de Mangas (Provincia de Cajatambo), 1671.

AAL, Idolatrías 9 (5.14), Auto contra Don Juan Soclac y Doña María Chumpi (Provincia de Chancay), 1676.

AAL, Idolatrías 9 (5.15), Causa de idolatría, Santiago de Maray (Provincia de Chancay), 1677.

AAL, Idolatrías 10 (1.8), Causa contra María de la Cruz, Hananhuanca (Provincia de Jauja), 1691.

AAL, Idolatrías 10 (1.9), Proceso contra Pedro Guaman, Diego Yacan y Juliana, indios, (Provincia de Jauja), 1690.

AAL, Idolatrías 10 (4.42), Causa contra los indios idólatras del pueblo de San Francisco de Guantan (Provincia de Yauyos), 1680.

AAL, Idolatrías 11 (2.32), Causa contra Francisca Huaylas y María de la Cruz, Lima, 1691.

AAL, Idolatrías 11 (5.25), Causa contra Domingo Capcha y Francisco Guaman, Huamantanga (Provincia de Canta), 1696.

AAL, Idolatrías 11 (7.19), Causa contra Juan Picho, cacique principal y governador del repartimiento de Hurinhuanca en el valle de Jauja (Provincia de Jauja), 1691.

AAL, Idolatrías 12 (1.13), Causa contra Pedro Vilcaguaman, Santa María de Jesús de Huarochirí (Provincia de Huarochirí), 1700.

AAL, Idolatrías 12 (2.33), Causa contra Don Miguel Menacho y Don Juan de Guzmán, caciques principales del repartimiento de Huamantanga (Provincia de Canta), 1696.

AAL, Idolatrías 12 (4.47), Causa de hechicería contra Juana Augustina, San Luis de Huari, 1697.

AAL, Idolatrías 12 (4.49), Causa de hechicería contra Gerónimo Pumayauri, Santa María de Jesús de Huarochirí (Provincia de Huarochirí), 1700.

AAL, Idolatrías 12 (5.27), Cartas de Don Martín Sosa y de Don Antonio Ilario de Sosa, principal del pueblo de Vichaycocha del repartimiento de Pacaraos (Provincia de Canta), 1697.

AAL, Idolatrías 13 (3.6), Causa contra Juan Vásques, Lima, 1710.

AAL, Idolatrías 13 (3.9), Causa contra Juan de Rojas, Santiago de Carampoma (Provincia de Huarochirí), 1723.

AAL, Idolatrías 13 (3.10), Autos contra Pedro de la Cruz, alias Quiñones, y Francisco Bartolomé, por delitos de idolatría, San Agustín de Çanin (Provincia de Checras), 1724.

AAL, Idolatrías 14 (3.11), Causa de idolatrías contra indios de la doctrina de San Juan de Churin (Provincia de Cajatambo), 1725.

AAL, Idolatrías 14 (3.13), Causa de idolatría contra indios de la doctrina de Santiago de Andajes (Provincia de Cajatambo), 1725.

AAL, Idolatrías 14 (3.15) Causa contra Francisco Julcarilpo, Santiago de Carampoma (Provincia de Huarochirí), 1730.

AAL, Idolatrías 14 (3.17), Causa contra Domingo Garci, San Francisco de Quiso, doctrina of San Juan de Quibi, (Provincia de Canta), 1741.

Archivo General de Indias (Sevilla) (AGI)

AGI, Lima 38, Cabrera al congreso de la Compañía de Jesús, 9 de Julio de 1618.

AGI, Lima 38, Esquilache al rey, 23 de Marzo de 1619.

AGI, Lima 59, Villagómez al rey, 10 de Julio de 1658.

AGI Lima 59, Villagómez al rey, 2 de Mayo de 1663.

AGI, Lima 98, Audiencia de Lima al rey, 30 de Octubre de 1626.

AGI Lima 301, Lobo Guerrero al rey, 20 de Abril de 1611.

AGI Lima 301, Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo en razón de ser idólatras ante el visitador de la idolatría, Concepción de Chupas, 1614.

AGI, Lima 302, Gonzalo de Campo al rey, 8 de Octubre de 1626.

AGI, Lima 302, De la Torre al rey, 30 de Octubre de 1626.

AGI, Lima, 302, Arias de Ugarte al rey, 27 de Mayo de 1632 y 13 de May de 1633.

AGI, Lima 303, Relación que hizo Felipe de Medina de las idolatrías descubiertas en Huacho, 25 de Marzo de 1650.

AGI, Lima 303, Villagómez al rey, 28 Agosto de 1654.

AGI, Lima 305, Pérez de Grado al rey, 18 de Marzo de 1623.

AGI, Lima 306, Relación de la visita que hizo Manuel de Mollinedo, obispo de Cuzco, 20 Noviembre 1674.

AGI, Lima 307, Constituciones synodales del obispado de Trujillo del Perú, 1623.

AGI, Lima 308, Verdugo al rey, 20 de Abril de 1621 y 2 de Febrero de 1626.

AGI, Lima 308, Constituciones synodales del obispado de Huamanga, 1629.

AGI, Lima 308, *carta de edicto* emitida por Francisco de Godoy, 15 de Junio de 1652.

AGI, Lima 308, Godoy al rey, 15 de Julio de 1652, 10 de Julio de 1656 y 18 de Junio de 1657.

AGI, Lima 309, Perea al rey, Marzo de 1620.

AGI, Lima 310, cabildo eclesiástico al rey, 8 de Mayo de 1623.

AGI, Lima 311, cabildo eclesiástico de Lima al rey, 25 de Marzo de 1650.

AGI, Lima 325, De la Serna al rey, 9 de Mayo de 1622.

AGI, Lima 332, Avendaño al rey, 5 Agosto de 1653.

AGI, Lima 333, Información de servicios del licenciado Bernardo de Noboa, 24-26 de Noviembre de 1664. Publicado en Duviols, *Cultura andina y represión*, 421-35.

AGI, Quito 182, Ladrón de Guevara al rey, 29 de Abril de 1706.

Archivo Histórico Nacional (Madrid) (AHN)

AHN, Inquisición Lima, Libs. 1031 y 1032.

Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma) (ARSI)

ARSI, Nuevo Reino de Granada y Quito 14, Descripción del Nuevo Reino de Granada de las indias occidentales...y de la misión que desde la Nueva España hicieron a él los Padres Alvaro de Medrano y Francisco de Figueroa, sacerdotes de la misma compañía de Jesús...(1598?)

ARSI, Peruana Litterae Annuae V 1651-74, Carta Anual para 1660-61; Carta Anual para 1664-66.

Biblioteca Nacional (Lima) (BN)

BN, B612, Testimonio del expediente sobre la denuncia de incesto, idolatría y otros excesos cometidos por el cacique de Santiago de Aija, Diego Yaruparia, Santiago de Aija (Provincia de Huaylas), 1672.

BN, B1400, Por las preguntas siguientes se examinan los testigos que fueron presentados por parte de Don Juan de Campos Vilcatapayo, principal del pueblo de San Pedro de Quipan del repartimiento de Huamantanga (Provincia de Canta), en los autos que sigue con Don Juan de Guzmán y Don Miguel Menacho sobre el cacicazgo y gobierno de dicho repartimiento, Lima, 1695.

BN, B1701, Declaraciones sobre la práctica de la hechicería e idolatría por los indios del pueblo de Chichas (Provincia de Condesuyos de Arequipa), 1671.

BN, C4284, Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Llucta [*sic*] sobre el delito de idolatría, Yura, Arequipa, 1788.

Real Academia de la Historia (Madrid) (RAH)

RAH, Jesuitas, Letras anuas, Perú, 1618.

II. Fuentes Primarias Impresas

Acosta, José de. *De procuranda Indorum salute.* Corpus hispanorum de pace. 2 vols. Madrid: CSIC, 1984-87.

____. *Historia natural y moral de las Indias.* 2 ed. de Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Albornoz, Cristóbal de. *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz* (1569-84). En Millones, *El retorno.*

_____. *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus canayos y haciendas* (1583, 1584). En Urbano y Duviols, *Fábulas y mitos.*

Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae.* Ed. Thomas Gilby O.P. 50 vols. London: Eyre and Spottiswoode, 1964-81.

Arriaga, Pablo José de. *La extirpación de la idolatría del Perú.* En *Crónicas peruanas de interés indígena,* Biblioteca de Autores Españoles, 209. Ed. Francisco Esteve Barba. Madrid: Atlas, 1968.

Agustín, San, *City of God.* Trad. Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1986.

_____.*On Christian Doctrine.* Trad. Durant W. Robertson Jr. New York: Liberal Arts Press, 1958.

Agustinos. *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos Agustinos.* Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceania, 3: 5-58. Madrid: Manuel B. de Quirós, 1865.

Avendaño, Hernando de. *Sermones de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica en lengua Castellana y General del Inca.* Lima: Jorge López de Herrera, 1649.

Avila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila.* Trad. José María Arguedas. 2 ed. Lima: Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Peruanos, 1975

Calancha, Antonio de la. *Corónica moralizada del Orden de San Augustín en el Perú.* 5 vols. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1974-81.

Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria.* Ed. Edmundo O'Gorman. 3 ed. 2 vols. México: UNAM, 1967.

Casas, Bartolomé de las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión.* Eds. Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

Castañega, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías.* Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías.* Madrid: Joyas Bibliográficas, 1952.

Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo.* Biblioteca de Autores Españoles, vols. 91-92. Madrid: Atlas, 1956.

Del Río, Martín. *Disquisitionum magicarum libri sex.* Venecia, 1616.

Durán, Diego. *The Book of the Gods and the Ancient Calendar.* Civilization of the American Indian Series 102. Trad. Doris Heyden y Fernando Horcasitas. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1971.

Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme.* Ed. Angel M. Garibay. 2 vols. México: Porrúa, 1967.

Eymerich, Nicolás. *Directorium inquisitorum.* Montpellier: F. Aviñón, 1821.

Garcilaso de la Vega, el Inca. *Primera parte de los Comentarios reales de los Incas.* Biblioteca Clásicos del Perú. Ed. César Pacheco Vélez. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1985.

Hernández Príncipe, Rodrigo. 'Mitología Andina', *Inca* 1.1. Lima: Museo de Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1923.

____. 'Relación de la visita del pueblo de Santa María Magdalena de Marca [Provincia de Huaylas], 1621'. En Hernández Príncipe, 'Mitología Andina', 65-68. Publicado en Duviols, *Cultura andina*, 479-82.

Huamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno.* Eds. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México: Siglo veintiuno, 1980.

Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas.* En Urbano y Duviols, *Fábulas y mitos.*

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrochos de indios.* Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1678.

Ramos Gavilán, Alonso. *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana.* Lima: Geronymo de Contreras, 1621.

Solórzano Pereira, Juan de. *Política indiana.* Biblioteca de Autores Españoles, vols. 252-256. Madrid: Atlas, 1972.

Villagómez, Pedro de. *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima.* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, vol. 12. Eds. Carlos. A. Romero y Horacio H. Urteaga. Lima: Sanmartí, 1919.

Vitoria, Francisco de. *De la magia.* En *Obras: relecciones teológicas.* Biblioteca de Autores Cristianos 198. Ed. T. Urdanoz. Madrid: Editorial Católica, 1960.

III. Bibliografía secundaria

Acosta, Antonio. 'Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)'. *Allpanchis* 19 (1982): 118-41.

_____. 'Los doctrineros y la extirpación de la religión en el arzobispado de Lima, 1600-1620'. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 19 (1982): 69-109.

_____. 'La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de *Cultura andina y*

represión de PierreDuviols'. *Revista Andina* (Julio de 1987): 171-95.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* México: Instituto Nacional Indigenista, 1973.

Alcalá, Angel, ed. *La Inquisición española y mentalidad inquisitorial.* Barcelona: Ariel, 1984.

Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

Barnett, Homer G. *Innovation: the Basis of Cultural Change.* New York: McGraw-Hill, 1953.

Baroja, Julio Caro. 'Witchcraft and Catholic Theology'. En Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen, eds., *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* 19-43. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Bartolomé, Miguel Alberto. 'Shamanism among the Avá-Chiripá'. En Browman y Schwarz, *Spirits, Shamans and Stars,* 95-148.

Bastien, Joseph. W. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu.* American Ethnological Society Monographs 64. St Paul, Minnesota: West Publishing Company, 1978.

Behar, Ruth. 'Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial México'. *American Ethnologist* 14.1 (Febrero de 1987): 34-54.

____. 'Sexual Witchcraft, Colonialism and Women's Powers: Views from the Mexican Inquisition'. En Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America,* 178-206. Lincoln y London: Univ. of Nebraska Press, 1989.

Bennassar, Bartolomé. 'Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su «pedagogia del miedo»'. En Alcalá, *La Inquisición española*, 174-79.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences réligieuses*. Paris: Seuil, 1988.

Blázquez Miguel, Juan. *Hechicería y superstición en Castilla la Mancha* Toledo: Arcano, 1986.

____. *Inquisición y brujería en la Yecla del siglo XVIII*. Yecla: Ayuntamiento patr. cultura, 1984.

Bolton, Ralph, y Douglas Sharon. 'Andean Ritual Lore: an Introduction'. *Journal of Latin American Lore* 2.1 (1976): 63-69.

Brading, David. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867*. Cambridge: CUP, 1991.

Browman, David L, y Ronald A. Schwarz, eds. *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, 1979.

Brundage, Burr C. *Empire of the Inca*. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1963.

Buechler, Hans C., y Judith M. Buechler. *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

Caro Baroja, Julio. *Brujería vasca*. 3 ed. San Sebastián: Txertoa, 1985.

____. *Las brujas y su mundo*. 9 ed. Madrid: Alianza, 1990.

____. *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. 3 ed. Madrid: Alianza, 1988.

____. *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Taurus, 1967.

Casaverde Rojas, Juvenal. 'El mundo sobrenatural en una comunidad'. *Allpanchis* 2 (1970): 125-236.

Castañeda Delgado, Paulino. 'Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima'. *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976): 60-83.

Castañeda Delgado, Paulino, y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima (1570-1635)*. Madrid: Deimos, 1989.

Chadwick, Henry. *The Early Church*. Penguin History of the Church 1. Harmondsworth: Penguin, 1990.

Christian, William A., Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.

____. *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.

Condori, Bernabé y Rosalind Gow. *Kay Pacha: tradición oral andina* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de las Casas', 1976.

Contreras, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-1700: poder, sociedad y cultura*. Madrid: Akal, 1982.

Cook, Noble David. 'Migration in Colonial Peru: an Overview'. En Robinson, *Migration in Colonial Spanish America*, 41-61.

Dammert Bellido, J. 'Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del siglo dieciocho'. *Allpanchis* 6 (1974): 179-200.

Doore, Gary. 'The Ancient Wisdom in Shamanic Cultures: an Interview with Michael Harner Conducted by Gary Doore'. En Nicholson, *Shamanism*.

Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious Life*. Trad. J.W. Swain. London: Allen and Unwin, 1915.

Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de las Casas', 1986.

____. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660.* Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971.

____. 'La visite des idolâtries de Concepción de Chupas (Pérou, 1614)'. *Journal de la Société des Américanistes* 55 (1966): 497-510.

Earls, Johns. 'The Organization of Power in Quechua Mythology' in Juan M. Ossio, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino,* 397-409. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.

Earls, John y Irene Silverblatt. 'La realidad física y social en la cosmología andina'. *Proceedings of the 42nd International Congress of Americanists* 4 (1976): 299-325.

Egaña, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX.* Biblioteca de Autores Cristianos. 2 vols. Madrid: Editorial Católica, 1966.

Eliade, Mircea. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy.* Trad. Willard R. Trask. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Esteva Fabregat, Claudio. 'Medicina tradicional, curanderismo y brujería en Chinchero (Perú)'. *Anuario de Estudios Americanos* 27 (1970): 19-60.

Evans, Brian. 'Migration Processes in Upper Peru in the Seventeenth Century'. En Robinson, *Migration in Colonial Spanish America,* 62-85.

Farriss, Nancy M. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.

Furst, Peter T., ed. *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. London: Allen and Unwin, 1972.

García, Juan Carlos. 'Apuntes para una biografía del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, extirpador de idolatrías'. En Ramos y Urbano, *Catolicismo*, 241-61.

García Cárcel, Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo* XVI: *la Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1980.

Ginzburg, Carlo. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth centuries*. Trad. John y Anne Tedeschi. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1983.

Glenn, Paul J. *A Tour of the Summa*. St Louis, Mo. y London: B. Herder Book Co., 1960.

Goñi Gaztambide, José. 'El tratado *De superstitionibus* de Martín de Andosilla'. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 9 (1971).

Gow, David, y Rosalind Gow. 'El alpaca en el mito y el ritual'. *Allpanchis* 7 (1975).

Greenleaf, Richard E. 'Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies', En Perry y Cruz, *Cultural Encounters*, 248-76.

Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Le filet déchiré: sociétés indigènes, occidentalisation et domination coloniale dans le Mexique central*. 4 vols. Paris: Univ. of Paris I, 1985.

_____. *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colo-*

nial Society 1520-1800. Trad. Eileen Corrigan. Stanford: Stanford Univ. Press, 1989.

Guibovich Pérez, Pedro. 'La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)'. En Ramos y Urbano, *Catolicismo*, 169-240.

Guilhem, Claire. 'La Inquisición y la devaluación del verbo femenino'. En Bartolomé Bennassar, ed., *La Inquisición española: poder político y control social*, 171-207. Barcelona: Crítica, 1981.

Harner, Michael J., ed. *Hallucinogens and Shamanism.* New York: OUP, 1973.

____. *The Way of the Shaman: a Guide to Power and Healing.* San Francisco: Bantam Books, 1980.

Harris, Olivia. 'The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi'. En Maurice Bloch y Jonathan Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge: CUP, 1982.

Henningsen, Gustav. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614).* Reno: Univ. of Nevada Press, 1980.

Herskovits, Melville J. *Man and his Works: the Science of Cultural Anthropology.* New York: A.A. Knopf, 1948.

Huertas Vallejos, Lorenzo. *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII).* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981.

Hultkrantz, Ake. 'Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism'. En Vilmos Dioszegi y Mihali Hoppal, eds., *Shamanism in Siberia*, 27-58. Budapest: Akademiai Kiado, 1978.

Kamen, Henry. 'Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición'. En Alcalá *La Inquisición española* , 226-236.

Klor de Alva, J. Jorge. 'Colonizing Souls: the Failure of the Indian Inquisitionand the Rise of Penitential Discipline'. En Perry y Cruz, *Cultural Encounters*, 3-22.

____. 'Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity'. En George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, 345-66. New York y London: Academic Press, 1982.

Kubler, George. 'The Quechua in the Colonial World'. En Steward, *Handbook of South American Indians*, 331-410.

Labarre, Weston. 'The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia'. *American Anthropologist* 50 (1948).

Laviana Cuetos, Maria Luisa. 'Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la punta de Santa Elena, 1784-1787'. *Anuario de Estudios Americanos* 46 (1989): 93-129.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Trad. Claire Jacobson y Brooke G. Schoepf. 2 vols. London: Allen Lane, Penguin, 1968-77.

Lewis, Ioan M. *Ecstatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin, 1971.

Lisón Tolosana, Carmelo. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal, 1987.

Lockhart, James. *Spanish Peru 1532-1560: a Colonial Society*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1968.

____. *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central México, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1992.

Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm Studies in

Comparative Religion 27. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1986.

MacCormack, Sabine. 'From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana'. *Representations* 8 (1984): 30-60.

____. '«The Heart Has Its Reasons»: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru'. *Hispanic American Historical Review* 65 (1985): 443-466.

____. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.

Madsen, William. 'Religious Syncretism'. En Robert Wauchope, ed., *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, *Social Anthropology*, 369-91. Austin: University of Texas Press, 1967.

Mannarelli, María Emma. 'Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII'. *Revista Andina* (Julio de 1985): 141-55.

Marzal, Manuel. *Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* 3a. ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1989.

____. *La transformación religiosa peruana.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1983.

Medina, José T. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima: 1569-1820.* 2 ed. 2 vols. Santiago de Chile: Fondo histórico y bibliográfico J.T. Medina, 1956.

____. *La imprenta en Lima: 1584-1824.* 4 vols. Amsterdam: N. Israel, 1965.

Millones, Luis. 'Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas en los siglos XVIII y XIX'. *América Indígena* 39 (1979): 107-43.

___. *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza, 1987.

___. 'Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra'. *Ethnohistory* 26 (1979): 243-63.

Millones, Luis, ed. *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

Mishkin, Bernard. 'The Contemporary Quechua'. En Steward, *Handbook of South American Indians*, 411-70.

Monahan, William B. *The Moral Theology of St Thomas Aquinas*. 3 vols. Worcester y London: Trinity Press, 1942.

Monter, E. William. *Frontiers of heresy: the Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge: CUP, 1990.

___. *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Athens: Ohio University Press, 1983.

Nicholson, Shirley, ed. *Shamanism: an Expanded View of Reality*. London: Theosophical Publishing House, 1987.

Noll, Richard. 'The Presence of Spirits in Magic and Madness'. En Nicholson, *Shamanism*.

Nutini, Hugo G. *Todos Santos in Rural Tlaxcala: a Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1988.

Núñez del Prado Béjar, Juan Víctor. 'El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba'. *Allpanchis* 2 (1970): 79-114.

Perry, Mary E., y Anne J. Cruz, eds. *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: California Univ. Press, 1991.

Poole, Deborah A., y Penelope Harvey. 'Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia'. *Revista Andina* (Julio de 1988): 277-98.

Ramos, Gabriela. 'Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al *Taqui Onqoy*'. En Ramos y Urbano, *Catolicismo*, 137-168.

Ramos, Gabriela, y Henrique Urbano, eds. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas', 1993.

Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatán.* Chicago: Univ. of Chicago Press, 1942.

Reguera, Iñaki. *La Inquisición española en el País Vasco.* San Sebastián: Txertoa, 1984.

Robinson, David J. 'Indian Migration in Eighteenth-Century Yucatán: The Open Nature of the Closed Corporate Community'. En Robinson, *Studies in Spanish American Population History*, 149-73.

Robinson, David J., ed. *Migration in Colonial Spanish America.* Cambridge: CUP, 1990.

____. *Studies in Spanish American Population History.* Dellplain Latin American Studies 8. Boulder, Colorado: Westview Press, 1981.

Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

Rowe, John H. 'Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest'. En Steward *Handbook of South American Indians*, 183-330.

Sallnow, Michael J. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1987.

Salomon, Frank. 'Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754'. En Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*, 148-65. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1987.

____. 'Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador'. *Revista Cultural del Banco Central del Ecuador* 21b (1985): 487-509.

Salomon, Frank y George L. Urioste, eds. *The Huarochirí Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

Sharon, Douglas. 'A Peruvian *Curandero*'s Séance: Power and Balance'. En Browman y Schwarz, *Spirits, Shamans and Stars*, 223-232.

____. *The Wizard of the Four Winds: a Shaman's Story*. New York: FreePress, 1978.

Silverblatt, Irene M. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.

____. 'Peru: the Colonial Andes'. En Deward E. Walker, Jr., ed., *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*, 311-22. Idaho: University of Idaho Press, 1989.

____. '«The Universe has turned inside out...There is no justice for us here»: Andean Women under Spanish Rule'. En Mona Etienne y Eleanor Leacock, eds., *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, 149-85. New York: Praeger Publishers, 1980.

Spalding, Karen. *Huarochirí: an Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1984.

____. 'Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru'. *Hispanic American Historical Review* 50 (1970): 645-64.

Stern, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1982.

Steward, Julien H., ed. *Handbook of South American Indians*, vol. 2, *The Andean Civilizations*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1946.

Taussig, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980.

____. 'Folk-healing and the Structure of Conquest in South-West Colombia'. *The Journal of Latin American Lore* 6 (1980): 217-78.

____. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago y London: University of Chicago Press, 1987.

Taylor, Gerald. 'Supay'. *Amerindia* 5 (1980): 47-63.

Tschopik, Harold. 'The Aymara of Chucuito, Peru: 1. Magic'. *Anthropological Papers, American Museum of Natural History* 44:137-308. New York: American Museum of Natural History, 1951.

Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca y London: Cornell University Press, 1967.

Urbano, Henrique y Pierre Duviols, eds., *Fábulas y mitos de los Incas*. Crónicas de América 48. Madrid: Historia 16, 1989

Urton, Gary. *At the Crossroads of the Earth and the Sky: an Andean cosmology*. Austin: Univ. of Texas Press, 1981.

Vargas Ugarte, Rubén. *Los Concilios Limenses 1551-1772*. 3 vols. Lima: Instituto de Investigaciones Históricas, 1951-54.

____. *Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols. Burgos: Aldecoa, 1953-62.

Varón, Rafael. 'El *Taki Onqoy*: las raíces andinas de un fenómeno colonial'. En Millones, *El retorno*, 331-405.

Wachtel, Nathan. *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570*. Trad. Ben y Sian Reynolds. Hassocks: Harvester Press, 1977.

Walsh, Roger N. *The Spirit of Shamanism*. London: Mandala, 1990.

Wightman, Ann M. '«...residente en esa ciudad...»: Urban Migrants in Colonial Cuzco'. En Robinson, *Migration in Colonial Spanish America*, 86-111.

____. *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco 1570-1720*. Durham y London: Duke Univ. Press, 1990.

Wolf, Eric. 'Types of Latin American Peasantry'. *American Anthropologist* 57 (1955): 452-71.

Zemon Davis, Natalie. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1975.

LA CRUZ Y LA SERPIENTE
Se terminó de imprimir en el mes
de febrero de 1998, en los talleres gráficos
de Editorial e Imprenta DESA S.A.
(Reg. Ind. 16521), General Varela 1577,
Lima 5, Perú.